مُلحم شُكر

أضواء جديدة على الصابئين

صفحة من تاريخ الأديان في دار الإسلام

منشورات الجمل

مُلحم شُكر

أضواء جديدة على الصابئين

صفحة من تاريخ الأديان في دار الإسلام

منشورات الجمل

ملحم شُكر. مولود في النبي شيت (بعلبك ـ لبنان). مُجاز في الدراسات الاجتماعية والنفسية (جامعة دمشق)، وفي الفلسفة (جامعة باريس الثامنة) وفي الإدارة الاقتصادية والاجتماعية (جامعة باريس الثالثة عشرة). خريج المعهد التطبيقي العالي لعلوم الأديان (السوربون) ودكتور في الدراسات العربية والإسلامية (جامعة باريس الثالثة). عمل في التدريس في لبنان وفي فرنسا. صدر له عن منشورات الجمل: **الزندقة في دار الإسلام في القرن الثاني للهجرة**، ٢٠١٦.

مُلحم شُكر: أضواء جديدة على الصابئين، صفحة من تاريخ الأديان في دار الإسلام

الطبعة الأولى ٢٠١٦

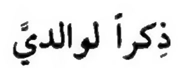
تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ـ ٠١ ـ ٣٥٢٣٠٤

ص.ب: ١١٣ ـ ٥٤٣٨ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com


ذِكراً لوالديَّ

مُقدمة

في إشارة سريعة إلى الأديان التي كانت معروفة في زمن تأسيس الإسلام، يذكر القرآن ذكراً عابراً «الصابئين» إلى جانب اليهود والنصارى والمجوس محدداً بذلك من سيعتبرهم الفقهاء فيما بعد «أهل الذمّة». ولم يصل من تلك الفترة ما يفيد أن المسلمين آنذاك قد عرفوا شيئاً واضحاً يُمكِّنُ من تحديد هوية هؤلاء الصابئين. ومن بعد، ستعرف دار الإسلام، في جنوب العراق وفي حرّان في ديار مُضر، في القرون الهجرية الخمسة الأولى، عدة مجموعات دينية يحمل أتباع كلٍّ منها اسم الصابئين. وسوف نرى الإسلاميين (وهم عندنا المنتمون إلى دار الإسلام، مسلمون وغير مسلمين)، من صنّف منهم في تاريخ الأمم والأديان والعقائد، يجعلون من الصابئية ديناً عالمياً يكاد يعود إلى بدء الخليقة، قائماً على تأليه الكواكب، انتسب إليه، على ما يذكرون، الهنود والفرس قبل التمجُّس والنبط والقبط القدماء واليونانيون والروم قبل أن يتنصّروا، وينسبون إلى هؤلاء الصابئين بقليلٍ أو كثيرٍ من التفصيل، جملةً من العقائد والعلوم والصنائع والأخبار مما يدخل بعضه في باب الغرائب والعجائب.

هذا وكما هو ثابت حتى الآن، لم يكن لمصطلح الصابئة من وجود مدوَّن معروف خارج دار الإسلام، لا في الآرامية ولا في العبرية ولا في الفهلوية ولا في اليونانية أو اللاتينية.

لقد أثارت هذه المعطيات عدداً من الأسئلة لدى الباحثين: من هم الصابئون الذين ذكرهم القرآن؟ ما هُوية تلك الجماعات الدينية المختلفة التي عُرفت في دار الإسلام باسم الصابئة؟ ما علاقة هذه الطوائف بصابئة القرآن؟ وكيف تكوّن عند الإخباريين الإسلاميين ذلك الدين الصابئي الغريب؟

إن عدداً كبيراً من الأبحاث المخصصة لهذه الجماعة أو تلك من الفرق التي

عُرفت في دار الإسلام باسم الصابئة، أو لتاريخ القرآن أو لبيئة مؤسس الإسلام الروحية أو لهذا الوجه أو ذاك من مكونات الثقافة الإسلامية، قد حاول الإجابة، كلٌ بما يعنيه، على بعض هذه الأسئلة أو جميعها.

كان دانيال كولسون أوّل من تعرَّض للموضوع من كافة نواحيه في دراسته الضخمة لـ«الصابئين والصابئية» وعلى وجه التحديد «لتاريخ الصابئين الحرانيين أو الوثنية السورية-الهلنستية في شمال العراق وفي بغداد في زمن الخلفاء» التي نشرها بالألمانية عام ١٨٥٦ في مجلدين كبيرين في ما يقارب الألفي صفحة. وكما يذكر في مقدمة كتابه، كانت علاقته بموضوع دراسته تعود إلى ما كان يقرؤه يافعاً عن الصابئة في دلالة الحائرين للفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون. وقد جهد كولسون خلال سنين عديدة في التحصل من مكتبات العالم على جميع النصوص العربية (والفارسية والتركية) المعروفة في ذلك الحين ذات العلاقة بالموضوع. وكانت لا تزال في معظمها مخطوطة. كما نقَّب في المدونات اليونانية واللاتينية عمّا تعلَّق بحران وبالوثنية السورية-العراقية. وقد نشر تلك النصوص وترجمها وعلَّق عليها في المجلد الثاني من كتابه. ومع أن الدراسة موضوعها الأوَّل حران والوثنيون الحرّانيون (ونحنُ سنسميهم في هذه الدراسة الحرنانيين جرياً على تقليد قديم وتجنُّباً للخلط بينهم وبين غيرهم من الحرانيين المسلمين أو المسيحيين أو اليهود)، فإن الفصول الثمانية الأولى من الكتاب الأوَّل من المجلَّد الأوَّل حاولت الإجابة على الأسئلة السابقة.

فحص كولسون ما تجمَّع لديه من النصوص بحسب ما اعتقد أنه تاريخ تدوينها وانتهى إلى تعيين ثلاث مراحل تاريخية تكوَّن فيها تدريجياً مصطلح الصابئة. تبدأ المرحلة الأولى في زمن تأسيس الإسلام وتمتد إلى خلافة المأمون. مصادرها القرآن والسيرة ونصوص أوائل الفقهاء والمفسرين. في القرآن يومئ اسم الصابئين إلى أتباع فئة دينية بعينها، غير وثنية، مستقلة عن اليهود والنصارى. أما نصوص المفسرين والفقهاء الأوائل فتشير إلى المندائيين الذين يذكرهم الفهرست تحت اسم «المغتسلة» أو «صابئة البطائح» ممن لا تزال بقاياهم إلى اليوم في تلك البقعة حيث كان أحد المبشرين البرتغاليين قد «اكتشف» وجودهم عام ١٦٥٢، ونقل أن جيرانهم المسلمين يدعونهم «الصُبّة». تبدأ المرحلة المفصلية الثانية على وجه الدقة

سنة ٢١٥-٢١٦ / ٨٣٠-٨٣١، وهي السنة التي التقى أثناءها الخليفة المأمون بالحرنانيين الوثنيين في ديار مُضر. وكما يروي أحد المصنفين الحرانيين المسيحيين ممن نقل عنهم صاحب الفهرست فإن الخليفة أنكر على الحرنانيين الذمة وهدَّدهم بالاستئصال. فما كان منهم إلا أن انتحلوا تسمية الصابئة. ولفّقوا في بغداد مذهباً فلسفياً أفلاطونياً محدثاً للتغطية على ديانتهم في حران التي لم تكن في الواقع إلاّ الوثنية السورية-العراقية القديمة. ومنذ ذلك الحين انطوى اسم الصابئين على الفريقين: المندائيين والحرنانيين على الرغم من أن هؤلاء وهؤلاء لا يُسمّون أنفسهم بالصابئين في كتبهم وفيما يحدِّدون به هوياتهم الدينية. كما دخل معنى عبادة الكواكب في معنى الصابئية لأن الحرنانيين شُهروا بعبادة النجوم. ومنذ القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، وهذه بداية المرحلة الثالثة، صارت كلمة «صابئة» تعني «وثنيون» وأُطلقت في المدوَّنات العربية على الأمم والمذاهب القديمة التي لم تكن يهودية أو مسيحية لاعتقاد المسلمين أن الوثنية القديمة كانت تتمثَّل بعبادة الأجرام السماوية.

وبعد أن يسوق كولسون الفروض الكثيرة التي عُرِفت في أوروبا في تفسير اسم الصابئين ويفنّدها، يرجّح الفرض القائل أن الاسم مشتق من الفعل الآرامي ܨܒܥ الذي يعني اعتمد أو اغتسل أو صبغ. فاسم المفعول منه ܨܒܝܥ (ܨܒܝܥܐ) ويجمع على ܨܒܝܥܝܢ وܨܒܝܥܐ، ويعني «المتعمدون» أطلقه السريان المسيحيون على المندائيين بسبب طقس التعميد المسمى عندهم -أي عند المندائيين- المصبتا. ولمّا كان السواديون ينطقون بالعين كالهمزة، كما هو معروفٌ مشهور، فقد تحوَّل حين انتقل شفاهاً إلى العربية إلى «صابئين». ويقوي هذا الافتراض، قال كولسون، أن بعض الفرق الفلسطينية التي ذكرها المصنفون الكنسيون اليونانيون من أبناء القرنين الميلاديين الثالث والرابع قد حملت تسميات مشابهة، منها الـ Μασβωθεοι والـ Σεβουαιοι. وإذا كان السريان سموا المندائيين بهذا الاسم فإن العرب، للسبب عينه وبالمعنى نفسه، سموهم «المغتسلة». وقد عرف آباء الكنسية اليونانيون أتباع هذه الفئة في روما وفي شرقي الأردن ونقلوا أن مؤسسها يُدعى Ἐλκεσαΐ، وهو الاسم

الذي نراه في الفهرست على صورة «الحسيح»[1]. هذه كانت خلاصة أبحاث كولسون.

وبالاستقلال عن صابئة القرآن، جدَّ البحث في دراسة المندائيين والحرنانيين. علماً بأن الحرنانيين قد انقرضوا تماماً في القرون الوسطى خلافاً للمندائيين الذين لا يزال منهم بقية باقية إلى اليوم، وأن المندائيين قد استتروا استتاراً يكاد يكون كاملاً عن تاريخ دار الإسلام في حين أن الحرنانيين قد اجتازوا هذا التاريخ كالكوكب الساطع بل شاركوا في صنعه، فكان ما نعرفه اليوم عن المندائيين مصدره المندائيون أنفسهم وما نعرفه عن الحرنانيين مستخرجٌ من بطون الكتب ومن طبقات الأرض. فقد استحوذ المندائيون على اهتمام عدد من العلماء الغربيين أشهرهم Wilhelm Brandt وMark Lidzbarski والإنكليزية E. S. Drower-Stevens المعروفة بالليدي دراور، فنشروا عدداً هاماً من كتبهم وترجموها ودرسوا أُصولهم ولغتهم وعقائدهم وطقوسهم وعاداتهم ووسائل عيشهم وأنشأوا في ذلك الأبحاث القيِّمة وإن كانت عقبات كثيرة وكبيرة لا تزال تعترض الدراسات المندائية فيما يتعلَّق خاصة بتاريخ هذه المجموعة وأصولها وتطوُّر عقائدها ولسانها. أما الدراسات الحرنانية فليست بأقل غنىً وثراءً من الدراسات المندائية. فبعد دراسة كولسون الرائدة، نُشرت نصوص عديدة، عربية أو يونانية أو لاتينية أو وثائق أركيولوجية تتعلق بحران والحرنانيين وبعثت على الظهور الدوري لدراسات ومقالات تتناول هذا الوجه أو ذاك من تاريخ حران أو أصول آلهتها أو علاقة هؤلاء بسواهم من آلهة العراق القديم أو سوريا أو الصبغة اليونانية التي اصطبغوا بها أو سيرة علمائها وعقائدهم أو غير ذلك من الأمور التي يكشف عنها البحث تباعاً.

على هامش هذه الدراسات التي استفادت من نصوص لم يعرفها كولسون، أهمها ما كتبه البيروني، تعرَّضت النتائج التي توصَّل إليها الباحث الروسي، فيما يخصُّ المسألة الصابئية، للمراجعة والنقد. فلجهة الجماعات التي عُرفت في دار الإسلام باسم الصابئة، انتقد بيدرسن (١٩٢٢) الطريقة التي خلط بها كولسون بين المندائيين وجماعة المغتسلة. وكان نولدكه وكذلك دوزي ودي خويه (١٨٨٥) قد

(1) D.Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol., St Petersburg, 1856.

لفتوا إلى هذا الخطأ. لقد شكك بيدرسن من جهة في أن يكون «المغتسلة» هم أتباع Elchasai الذين عرفهم الكنسيون اليونانيون (غير أن النصوص المانوية التي اكتشفت فيما بعد حملت تصديقاً جلياً لرأي كولسون). ولفت من جهة أُخرى إلى إن التلفيق القسري للمعطيات المتضاربة المتعلقة بصابئة البطائح، وفقر الدراسات المخصصة آنذاك للمندائيين وبالتالي ضعف المعرفة بعقائدهم وأصولهم دفعا كولسون إلى افتراضات هجينة حول المندائيين ونشأة مذهبهم ومعتقداتهم. ولقد صار ثابتاً أن المندائيين والمغتسلة طائفتان مستقلتان تماماً الواحدة عن الأُخرى أصلاً وفصلاً وإن تجاورتا في مَيسان واشتركتا في طقوس الماء. ومن هنا دخل الشك في النظرية القائلة أن المندائيين هم صابئة القرآن. فإذا كانت التسمية مؤسسة لغةً على طقس التعميد وكانت تلك الحجة الأقوى وراء الاعتبار أن المندائيين هم الصابئة الذين ذكرهم القرآن، فليس من سبب يجعل هؤلاء أولى من جيرانهم المغتسلة باسم الصابئين. واعتبر دوزي أن المغتسلة أولى من المندائيين باسم الصابئين الذين أشار إليهم القرآن[1]. والأقرب إلى المنطق على كل حال، قال آخرون، أن نفترض أن التسمية، ما دامت مؤسسة على طقوس الماء، كانت عامّة تشمل جميع الطوائف التي تميَّزت بطقوس الاغتسال أو الاعتماد.

هذا إذا صحَّ أن النصوص العربية التي اعتبر كولسون أنها الأقدم تشير إلى أن أول من عرف المسلمون من الصابئين هم صابئة البطائح في جنوب العراق. لكن هذا الأمر غير محقق. ولم يأخذ بيدرسن بالترتيب الذي اعتمده كولسون لتاريخ النصوص، معتذراً لهذا الأخير بأن نقد رواية الحديث لم يكن معروفاً في زمانه. وأكد أن جميع النصوص التي اعتمد عليها كولسون تعود إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وفيها نلاحظ أن لفظ «الصابئة» يرادف تماماً لفظ «الحنفاء»، كما هو واضح تمام الوضوح عند المسعودي، أحد أقدم المصنفين الذين رجع إليهم كولسون. فاللفظ لا يشير إلى فرقة دينية بعينها بل إلى مجموعة من المذاهب والأديان. قال بيدرسن: أن إرجاع «صبأ» إلى ܨܒܥ ليس مقنعاً. واستنتج أن «الصابئ»

---

(1) de Goeje, "Mémoire posthume de M.Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens", *Actes du sixième congrès international des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*, E. J. Brill. Leide, 1885, II, pp. 281-366.

لفظة مرادفة لـ«الغنوصي». وهكذا كان الحال أيام النبي. وإذا كانت لفظة «حنيف» سريانية الأصل وتعني «وثني»، فإنها في زمن مؤسس الإسلام كانت تشير إلى الغنوصية بالمعنى الواسع للكلمة. وخلص إلى الافتراض أن الصابئين في القرآن ليسوا فرقة بعينها بل سائر من سمّاهم بالـ«غنوصيين» ومنهم المندائيون والحرنانيون والمغتسلة والمانويون وغيرهم كثير[١].

وكان مارغوليوث (١٩١٣) قد شكّك بمقولة كولسون حول انتحال الحرنانيين لاسم الصابئة. مما أورده الطبري في التفسير حول الصابئين انتقى مارغوليوث خبراً منسوباً لأحد المحدثين من النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة يقول فيه أن الصابئين الذين ذكرهم القرآن هم أهل «دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل يقولون لا إله إلا الله وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي إلا قول لا إله إلاّ الله». من ذلك انتقل مرغوليوث إلى القول أن حران أقرب إلى الموصل من بلاد المندائيين. وبالتالي أن العلاقة بين حران والصابئين أقدم مما تقوله الرواية التي ينقلها الفهرست عن انتحال الحرنانيين لاسم الصابئين. هذا. ومن جهةٍ أُخرى، رجع مرغوليوث إلى حكاية من قصص الأنبياء نقلها ابن حزم الأندلسي مفادها أن النبي إبراهيم بُعث إلى أهل حران وكانوا على الحنيفية الأولى قبل أن يُدخلوا فيها عبادة الكواكب والأصنام. فإذا اعتبرنا على ضوء ذلك أن مؤسس الإسلام الذي انتسب إلى إبراهيم وإلى الحنيفية لُقّب بالصابئ، وجدنا ثمة علاقة غامضة بين الصابئية والحنيفية وحران. ومن غير أن يقطع مرغوليوث بأن صابئة القرآن هم الحرنانيون، شكك بأن يكون المندائيون هم صابئة القرآن. وقال أن اشتقاق التسمية من الفعل الآرامي ܨܒܥ ليس مؤكداً. بل قد يكون الأقرب إلى الصواب هو المعنى الذي يضيفه الشهرستاني للصابئين الذين جادلهم في الملل والنحل من أنه من «الصبوة» من «صبا» الذي يقابله في السريانية وبالمعنى نفسه ܨܒܐ. فالصابئون بهذا المعنى هم «المريدون» الراغبون في معرفة الله. فمن المحتمل أن تكون إحدى الفرق الغنوصية قد حملت هذا الاسم[٢].

---

(1) J. Pedersen, "The Sabians", *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, Ed. Arnold and Nicholson. Cambridge, 1922, pp.383-391.

(2) D.S.Margoliouth, "Harraniens", *Encyclopaedia of Religion and ethics*, VI, ed. T.& T. Clark, Edinburgh-New York, 1913, pp. 519-520.

في عام ١٩٧٢ أعاد هيارب الصابئين إلى دائرة الاهتمام في بحثٍ عن الحرنانيين، مكمِّلٍ لدراسة كولسون، اعتمد فيه على مصادر فاتت هذا الأخير[١]. من غير أن يطعن في أقدمية نصوص الفقهاء والمفسرين الأوائل، تابع هيارب نقد بيدرسن ورأى أن فحص هذه النصوص التي تنتمي إلى أدبيات التفسير والفقه في القرن الهجري الأوَّل وبداية القرن الثاني، لا تدل أن المقصود هم المندائيون، بخلاف ما اعتقد كولسون. ليس فيها ما يُمكِّن من التعرُّف على المندائيين أو على سواهم بسبب الطابع العمومي غير المؤتلف لهذه المدونات، وبسبب أن هؤلاء الفقهاء والمفسرين لم يكن همهم التعريف بصابئة دار الإسلام بل التصنيف الفقهي للأديان وتفسير ما ورد في القرآن. ولولا أن المندائيين لا زالوا موجودين لما أمكن التحقق من وجودهم في دار الإسلام بالاستناد فقط إلى المصادر الإسلامية. صحيح أن المندائيين قد اشتقوا من الفعل ܨܒܥ اسماً لمعموديتهم هو عند السريان ܡܨܒܘܥܬܐ، إلاّ أنهم لم يتسموا في كتبهم وعند أنفسهم بالصابئين كما هو ثابت. وليس من شاهد سرياني واحد معروف إلى الآن يوحي بأن السريان المسيحيين سموهم بلفظ مشتق من ܨܒܥ. كما أن الاستناد إلى الـ Μασβωθεοι والـ Σεβουαιοι مخيِّب للآمال لأن الكنسيين اليونانيين الذين ذكروا هاتين الطائفتين لم يُشيروا أبداً إلى أنها تمارس التعميد أو الاغتسال. ومن المؤكد على كل حال، يقول هيارب، أن النسبة اللفظية بين ܨܒܥ والصابئين لم يُشِر إليها أحد من السريان أو اليهود أو الصابئين أنفسهم أو المسلمين، كما لم يلاحظ أحد في دار الإسلام تميُّز الصابئين بطقس العماد أو، زعم هيارب، بعلاقتهم بيوحنا المعمدان. كل ما نعرفه أنه لم يتحدَّث أحد عن «صابئة البطائح» إلاّ في القرن الهجري الرابع بعد اشتهار الحرنانيين باسم الصابئة وليس قبل ذلك. ورأى هيارب- الذي طعن في صحة الرواية التي تفيد أن الحرنانيين قد انتحلوا اسم الصابئة مفترضاً أنها مما كان المسيحيون السريان يشنعون به على الحرنانيين- إنه إذا كان الحرنانيون قد انتحلوا التسمية، فليس ثمة ما يدل على أن المندائيين لم يفعلوا ذلك أيضاً. وعلى كل حال

---

(1) J.Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens harraniens*, Thèse dactylographiée en 187 pages, Upsala, 1972.

ليس هناك ما يؤكد أن الحرنانيين أو المندائيين هم صابئة القرآن. ومن غير أن يجعل هيارب المفردتين القرآنيتين «حنيف» و«صابئون» مترادفتين، فهو يقرن الواحدة بالأُخرى ويفترض إنهما تدلان بالإجمال في النصوص العربية على الميول «الغنوصية»، كما أشار إلى ذلك بيدرسن.

هكذا كسر بيدرسن وخاصةً هيارب شبه الإجماع الذي كان قد عمَّ زمناً طويلاً حول علاقة الأقليات الدينية التي عُرفت في دار الإسلام باسم الصابئين بصابئة القرآن ووقع البحث في أزمة دفعت به إمّا إلى الخروج إلى افتراضات جديدة تقع خارج الإطار القديم وإما إلى العودة إلى كولسون وإما إلى الاعتراف بالفشل.

أما الفروض الجديدة فأوسعها انتشاراً اثنان واحد لميشال تارديو (١٩٨٦) والثاني لفرنسوا دي بلوا (١٩٩٥). وهما يستويان في هذا الإطار الضبابي الذي موضوعه البيئة الروحية المكية، أيام النبي، بما فيها من «الأحناف» الغامضين وسواهم ممن ترك دين قومه ليتلمَّس هنا وهناك ديناً آخر أو غيرهم من الأفراد من غير العرب ممن حطَّ به المطاف في الحجاز عبداً أو مستجيراً أو بشيراً. فهذا الوسط المبهم لا زال يثير الافتراضات غثَّها والسمين، الشبيه بالهذيان والرصين. إذا لم يكن لفظ الصابئة محولاً عن ܨܒܥ، ولم يكن المندائيون ولا الحرانيون هم الصابئة الذين ذكرهم القرآن، فمن هؤلاء؟ زعم تارديو على هامش مقالة حول عقائد الحرنانيين الفلسفية، مقالة بناها على دراسة هيارب وآرائه، أنه من الصعب أن يكون المكيون أيام النبي على علاقة أو معرفة بطوائف العراق الدينية من مندائيين أو حرنانيين أو سواهم. فصابئة القرآن ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء بل جماعة غنوصية عرفت بمصر باسم Στρατιωτικοι، لا لأنهم كانوا يعبدون الكواكب أو ال Στρατιαι («جند السماء»)، لكن لأنهم أوكلوا إلى مخلوقات سماوية، طاهرة أو شريرة، (جند السماء) عملية الخلق. وكانت فئة قريبة منهم قد تواجدت في شرقي الأردن حيث دعاهم آباء الكنيسة اليونانيون Αρχοντικοι («أصحاب الأراكنة» كما قالوا بالعربية). ولأن Στρατιαι اليونانية ترادف צבאות (الصبأوت) العبرية، فلربما كان اليهود قد سموهم صابئين. ولربما ألجأتهم مضايقة الكنيسة إلى مكة فانتقل

الاسم معهم إلى العربية. ولربما عرفهم النبي في عائلة خديجة (في إشارة إلى ورقة بن نوفل). ماذا حلَّ بهؤلاء الصابئين؟ قال: ربما اختفوا أثناء الفتح[1].

هذا الافتراض-القصة المكوَّن من سلسلة من الـ«ربما» والذي لا يؤيده شاهدٌ واحدٌ أو قرينةٌ أو ما يشبه الشاهد والقرينة لم يقنع دو بلوا (١٩٩٥) الذي يعتبر هو الآخر، اتكالاً على هيارب، أن صابئة القرآن ليسوا المندائيين ولا المغتسلة ولا الحرنانيين. وبالاعتماد على رواية تداولتها ثُلّةٌ من الإخباريين العبّاسيين (ابن حبيب وابن قتيبة وابن رستة)، نقلاً عن كتاب المثالب لابن الكلبي، تزعم أن جماعةً من المكيين من معاصري مؤسس الإسلام أخذوا الزندقة من النصارى من الحيرة فتزندقوا، افترض دو بلوا، على إثر تور آندريه وغي مونو وسواهما، إن الزندقة تعني هنا المانوية وأن هؤلاء التجار القرشيين اعتنقوا ديانة ماني وحملوها إلى مكّة في متاعهم، الأمر الذي يفسّر ما نرى في القرآن من الشبه بمذهب ماني حول هذه المسألة أو تلك. وافترض دي بلوا إنه إذا كانت المصادر المتأخرة (ويعني ابن الكلبي ومن نقل عنه) تدعو هؤلاء القرشيين المانويين زنادقة، فمن المحتمل أن يكونوا قد حملوا أيام النبي اسم الصابئين، من فعل صبا، سُمُّوا كذلك لأنهم خرجوا من دين إلى دين. فالصابئون الذين ذُكروا في القرآن هم «زنادقة قريش»، أي المانويون[2]. هذا من غير أن يتساءل دي بلوا عن القيمة التي يمكن أن نوليها لرواية من نوع «المثالب». وهو لو كان قد فحص من جهةٍ أُخرى عن هوية أولئك «الزنادقة» ـ مع أن أخبارهم وأخبار أبنائهم ممن كوَّن النواة الصلبة للحكم السفياني تملأ حيزاً كبيراً من السيرة ومصنفات أسباب النزول والدراسات الشرقية والغربية قديمها والحديث عن حياة محمد- لكان انتبه إلى أن هؤلاء المانويين المزعومين (وفيهم أبو سفيان بن حرب!) هم في الواقع رؤساء «الأحلاف» وألد أعداء محمد من الملأ من قريش، ممن دعوا في السيرة بـ«رؤساء الشرك»، وقُتل معظمهم في بدر، وإلى أنه يستحيل في هذه الحال أن يضعهم القرآن في الموضع الذي وضع فيه الصابئين بين اليهود والنصارى ممن يؤمن بالله واليوم الآخر.

---

(1) M.Tardieu, "Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran", *Journal Asiatique*, (1986), T. 274, N° 1-2, pp. 1-44.

(2) F.de Blois, "The 'Sabians' (sabi'un) in pre-Islamic Arabia", *Acta Orientalia*, Copenhagen, (1995), volume 56, pp 39-61.

هذا الضرب من الافتراضات الفانتازية قد يفسر ميل من مال إلى إعادة الاعتبار لآراء كولسون. أبرز هؤلاء Christopher Buck (١٩٨٤) وسيناسي كوندوز (١٩٩٥). يعتقد الأوَّل أن الصابئية تبدو واحدة من الأمم الكتابية في عصر القرآن. ليس هناك ما يبرر اختفاءها أثناء الفتح. فهي إذن من الجماعات الدينية التي التقى بها المد الإسلامي في القرنين الهجريين الأوَّلين. وعندما نفحص لائحة الديانات التي كانت معروفة في ذلك الوقت وفي تلك البيئة ونسقط منها من لا يمكن أن يقع موقع الصابئين القرآنيين يتبيَّن لنا أن الفرق الدينية التي تميَّزت بطقوس الماء أي المندائيين والمغتسلة (أتباع الحسيح) هم من يمكن أن يحتل هذا الموقع[١]. أما سيناسي كوندوز، في دراسته التي تناول فيها ما بين عقائد المندائيين والحرنانيين من أوجه القرابة والاختلاف، وعلاقة الجماعتين المحتملة بصابئة القرآن، فقد عاد إلى حيث انتهى كولسون. لقد حذا حذو هذا الأخير في الترتيب الزمني لما وقع تحت يديه من المصادر الإسلامية وجعلها في مرحلتين أولى وثانية يفصل بينهما موت الخليفة المأمون. ومن غير أن يعتمد على نصوص جديدة تنتمي إلى الفترة الأولى فاتت من سبقه، اعتقد أنه يمكن التعرُّف إجمالاً على عقائد المندائيين وتقاليدهم في أقوال المفسرين والفقهاء الأوائل التي إذا كانت تشير إلى العراق، حول الموصل أو كوثا ربا في بابل، كموطن للصابئين، فإنها تجهل حران والحرنانيين تماماً[٢].

تمارا غرين (١٩٩٢) كان لها رأي آخر. في دراستها عن حران وعقائد الحرنانيين الدينية، حيث استعرضت في فصلٍ طويل جملة الآراء حول الموضوع، ضاربةً بعضها ببعض، انتهت إلى القول بفشل البحث في تحديد هوية الصابئين المذكورين في القرآن. وعزت ذلك إلى عدم الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي والثقافي للمصادر التي كانت وراء التصور الإسلامي لعقائد وشعائر الصابئين القرآنيين وكذلك لعقائد وتقاليد الحرنانيين الدينية[٣].

---

(1) Ch. Buck, "The Identity of the Sabi'un: An Historical Quest", *The Muslim World,* 74.3-4, (1984), pp. 172-186.

(2) S.Gündüz, *The Knowledge of Life. The origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and the Harranians,* Journal of Semitic Studies. Supplement 3. Oxford University Press, 1994. 256 pages. pp.15-51.

(3) T. M. Green, *The City of the Moon God. Religious traditions of Harran,* E. J. Brill, Leiden, 1992. 240 pages. P.122.

هذه هي، على ما نعلم، خلاصة الأبحاث حول صابئة القرآن وعلاقتهم بالصابئين الذين عُرفوا في دار الإسلام بذلك الاسم[1]. لا نجد ضرورياً أن ندخل معها في نقاش. سببان يبرران في اعتقادنا إعادة النظر في الموضوع من أصله. لقد كان كولسون في منتصف القرن التاسع عشر الباحث الأوَّل والأخير الذي حاول احتواء الموضوع بالكامل. ومن بعده، غالباً ما تناول البحثُ الصابئة على هامش الدراسات التي خُصِّصت لهذا الموضوع أو ذاك مما يتقاطع مع هذا الوجه أو ذاك من وجوه المسألة. من الصحيح أن هذه الأبحاث قد اعتمدت، كلٌّ في حينه، على نصوص عديدة نُشرت تُباعاً لم يعرفها كولسون. لكن هذه النصوص الجديدة تعود إلى القرن الرابع الهجري وما بعده حيث كان مصطلح الصابئة قد استقر وتصلَّب. فهي تُصوِّب هذا التفصيل أو ذاك من غير أن تغير حدود المصطلح أو تضيف إليه ما يفيد في الإجابة على الأسئلة المطروحة. فالذين طعنوا في نتائج كولسون قد اعتمدوا بالدرجة الأولى على النصوص الأساس التي كان هذا الأخير قد جمع معظمها في منتصف القرن التاسع عشر وأهمها مصنفات المسعودي وكتاب الفهرست. وخلافهم معه هو في معظمه خلاف على قراءة هذه المصادر وتقييمها. أما نحنُ فقد توفَّر لدينا اليوم عددٌ هام من النصوص التي لم يعرفها كولسون ولا التالون على كولسون، نصوص تنبع أهميتها من أنها تعود في قسم هام منها إلى القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث. فهي تُضيف إلى علمنا بالصابئين ما لم يكن معلوماً حتى أمس وتُغيِّر جذرياً من فهمنا لبعض ما كان معروفاً، وتجعل من هذا الافتراض أو ذاك لاغياً بالجملة وبالتفصيل وتغني بالتالي عن مناقشته. هذا سبب.

أما السبب الثاني فهو منهجي. إننا نختلف مع من سبقنا في تعيين الموضوع وفي زاوية النظر إليه. لقد لاحظنا أن جميع تلك الأبحاث قد اهتمت بتحقيق هوية الصابئين القرآنيين وعلاقة هذه الهوية بالأقليات الدينية التي عُرف أتباعها في دار الإسلام باسم الصابئين. فنحن مع هذه الأبحاث في تاريخ الجماعات الدينية التي

---

(١) لم نحسب في هذه الأبحاث ما كُتب بالعربية منذ بداية القرن الماضي لأنه لسوء الحظ لا يتعدى المترجمات غالباً. وإذا هو خرج عن وصف تقاليد المندائيين ومعتقداتهم اقتصر على نقل النديم والشهرستاني أو مفسري القرآن والفقهاء.

عاصرها الإسلام أو دخل معها في علاقة. ومعظم تلك الأبحاث قد خُصِّصت لهذه الأقلية الدينية أو تلك من حيث هي جماعات دينية قائمة بذاتها بالاستقلال عن الوسط الإسلامي. هذا النمط المونوغرافي الكلاسيكي في البحوث التاريخية غالباً ما يفترض أن العلاقة في دار الإسلام بين المسلمين والأقليات الدينية كانت علاقة مجاورة، كما يتجاور الزيت والماء في الإناء، احتفظ فيها كلٌّ من الأطراف بهويته الميتافيزيقية. كما يعتبر الصابئية مجرَّد مظلَّة شرعية تذمَّم بها الحرنانيون أو المندائيون أو سواهم من غير أن تكون في بنية هويتهم الدينية. وكولسون نفسه لم يتردد في اعتبار الصابئية الحرنانية صابئية كاذبة شكلاً ومضموناً وأن المذهب الصابئي الذي ظهر به الحرنانيون في بغداد، لاختلافه عن الديانة التقليدية الحرنانية، كان نسيجاً من الأكاذيب خدع به الحرنانيون المسلمين السُذَّج. بصرف النظر عن قيمة المثال المعرفي السائد حالياً في علم تاريخ الأديان والأُطر التي يلجأ إليها لتصنيف وتسمية المذاهب الدينية التاريخية ومنها الجماعات الصابئية، فآفة ذلك النمط هو اعتقاده الغرير أن الدرس المعاصر يمكنه أن يكشف ما يشبه الهوية الميتافيزيقية لهذه الجماعة أو تلك كما يزيح عن قطعة من البرونز التراب الذي تراكم عليها منذ آلاف السنوات. لهذه الأسباب لم يتناول أيٌّ من الباحثين الهُوية الصابئية لهذه الأقلية الدينية أو تلك، وهي شيءٌ آخر يختلف عن التسمية. ولم يلتفت أبداً إلى تمثُّل الإسلاميين للدين الصابئي الذي نسبوه للأمم القديمة والذي كتبوا فيه الهويات الصابئية للأقليات المحلِّية. فكل ذلك هو عندهم تراب تنبغي إزاحته للخلوص إلى القطعة الأثرية. وهذا قاد إلى إسقاط القيمة عن كل تلك الأدبيات الإسلامية التي تناولت الهويات الروحية لتلك الأقليات الدينية ولبعض الأمم القديمة. وسواءٌ انتمى ذلك الأدب إلى الأنتروبولوجيا أو الميتولوجيا أو المقالات، فقد غدا، في هذا الإطار، غير ذي موضوع وسقط في الإهمال.

هذه الطريقة في تناول الموضوع جعلت البحث أحياناً يمرُّ بجانب موضوعه دون أن يراه. إن الصابئية، كما هو ثابتٌ إلى الآن، ظاهرة لم تُعرف إلاّ في دار الإسلام فهي إسلامية حصراً. فنحنُ في نسق مكتمل ومُقفل. إننا نرى مصطلح «الصابئون» بكراً خالصاً في القرآن. ثم نراه فاحش الثراء في القرن الهجري الرابع. لقد تكوَّن إذن في دار الإسلام، تدريجياً، بين القرن الأوَّل والقرن الرابع بمعزل

عن العالم الخارجي. إن عدم معرفة أوائل المسلمين المسبقة بالصابئين الذين ذكرهم القرآن معرفةً واضحة وعدم تمكنهم بالتالي من التحقق عمّا إذا كان أفراد هذه الأقلية الدينية، المندائيون أو الحرنانيون أو سواهم، هم الصابئة المذكورون في الكتاب، ترك التسمية مفتوحة يعمُرُها من يعمرها وذمّةً تُنال بالمفاوضة وإقطاعاً رمزياً قابلاً للاستثمار. فالمصطلح تكوَّن بالتفاوض بين المثال المعرفي-السياسي المسلم وبعض الأقليات الدينية ممن كان يتواجد في العراق وسوريا على هامش النظامين الساساني والبيزنطي، بصرف النظر عما إذا كان أتباع هذه الأقليات هم صابئة القرآن أم لا. والمفاوضة تعني من وجه أن قبول هذه الأقلية الدينية أو تلك من الأقليات المتواجدة في دار الإسلام، كما هو الأمر في كل زمان وفي كل بيئة، لم يكن فقط قبولاً شرعياً أو ثقافياً أو اقتصادياً يُعبَّر عنه باستفادتها من الذمة وانتمائها إلى منظومة المعايير المهيمنة واندماجها في الدورة الاقتصادية، لكنه، فيما هو أبعد من ذلك، اعتراف روحي يُترجم في تلك البيئة الدينية، بما يُحدِّد لها، في مرحلة تاريخية بعينها، من هُويّة روحية تتمثل في موضع من السلالة الآدمية وتاريخ الأنبياء والأمم والنظام العقائدي المهيمن الذي اضطلع برسم المنازل التي يمكن أن تحلها أو لا تحلها هذه الأقلية الدينية أو تلك. ومن وجهٍ آخر، تعني المفاوضة أن هذه العملية، التي لم تكن الغاية منها مجرَّد تحصُّل شكلي على تسمية شرعية، والتي استغرقت أكثر من أربعة قرون، دفعت بهذه الأقليات، طوعاً أو كرهاً، عمداً أو لا شعورياً، إلى تعديل هوياتها الروحية وتاريخها الضامن لهذه الهوية وإلى تمثُّل هذا التاريخ، كما هي الحال دائماً، كبعد من أبعاد الحاضر. أما من لم يكن منها مؤهلاً للتكيُّف مع البيئة الجديدة فقد تعرَّض للإقصاء في مصطلح الزندقة. هذا الطور الجديد هو ما نراه في التمثُّل الإسلامي للصابئين، سواءٌ الذين ذكروا في القرآن أو الذين عُرفوا بدار الإسلام بهذا الاسم أو الذين اعتقد الإسلاميون أنهم كانوا فيما مضى من الزمان السحيق صابئين. فمن غير فهم هذا التمثُّل، ومن غير فهم الدور الحيوي الذي لعبه مصطلح الصابئة في انتقال الأقليات الدينية الهامشية في العراق وسوريا من نظام الهويات التي كانت تنسلك فيه قبل الفتح إلى مقولات تاريخ الأديان الإسلامي، في الغياب التام لأية وثيقة غير إسلامية تعرف الصابئين، لا يمكن التعرُّف في صابئة القرآن

على هذه الأقلية أو تلك ممن كان مرئياً من قبل على أفق الجزيرة ولا يمكن فهم ظاهرة الصابئة. بعبارةٍ أُخرى إذا كان البحث الذي موضوعه تاريخ الجماعات الدينية التي عاصرها الإسلام أو دخل معها في علاقة قد فشل فإن البحث الذي موضوعه الصابئة في تاريخ الأديان الإسلامي قد يصبح منفذاً صالحاً لحل ما سُمّي باللغز الصابئي.

تقع هذه الدراسة في أربعة أقسام. سنحاول في القسم الأوّل تعيين الأقليات الدينية التي عُرفت تُباعاً باسم الصابئة في دار الإسلام منذ القرن الهجري الأوّل حتى القرن الخامس. نترسّم خطى كولسون في تصنيف النصوص الإسلامية حسب تاريخ تدوينها، ونكوّن حقل المعنى الذي تكشف عنه التسمية. لكننا لن نعتمد في رسم المفاصل الزمنية على الأحداث الظرفية كالتقاء المأمون بالحرنانيين، مثلاً، كما فعل كولسون. ولن نأخذ بعين الاعتبار سنة ٢١٥-٢١٦/ ٨٣٠ التي جعلها كولسون حداً بين زمنين أو غيرها من الأوقات إلاّ إذا كانت معلماً على انقطاع الاتساق في سلاسل المصطلحات. وحيث وجد كولسون وكوندوز بين القرن الأوّل والقرن الرابع طبقتين من النصوص سنجد أربع طبقات تتميَّز كل واحدة منها عن الأخرى تميزاً واضحاً منتشراً بانسجام في أوجه المعرفة المختلفة، بصرف النظر عن اختلاف هذه الطبقات في أنفسها بين الفقر والغنى، والإبهام والوضوح. بعد أن نستعرض القرآن والسيرة ونصوص الفقهاء والمفسرين من أبناء القرن الأوَّل - ونعرف منها اليوم أكثر مما عرف كولسون وخصومه- نضع مؤقتاً بين هلالين تصور هذه النصوص للصابئين. لا لشكنا بأقدميتها - فهي تتمتَّعُ بنوع من الوحدة والانسجام والمغايرة الحادة لما يليها يثبت أنها تعود فعلاً إلى القرن الهجري الأوَّل-، لكن لأن معرفة أبناء ذلك الجيل بالأقليات الدينية الهامشية كانت، بسبب الحواجز العديدة، معرفةً مُشوَّشة غير كافية بنفسها. أما الطبقة الثانية المؤلفة من النصوص العائدة إلى الفترة الواقعة بين أوائل القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، ومنها نصوص تُدرس للمرَّة الأولى، فنفحصها، لا من حيث هي قطع معزولة لا يجمع بينها إلا أنها تذكر الصابئين، كما فعل كولسون وخصومه فعمدوا إلى انتقاء هذا العنصر منها أو ذاك وطرح ما لا يتفق مع ما ينصرونه من الرأي، لكن في سياق الحياة الروحية لذلك العصر وفي سياق الأنواع الأدبية التي تنتمي إليها: الانتروبولوجيا والفقه والمقالات الكلامية وتاريخ الأنبياء والتفسير. حينئذٍ ستتكوَّن

بين أيدينا أوَّل جماعة دينية عرف المسلمون أتباعها باسم الصابئين. وسنرى عجباً. إنها أقلية دينية غير معروفة سابقاً، يهودية متنصرة، لا مندائية ولا حرنانية، لم تُعرف تقاليدها الغريبة، إلى الآن، إلاّ في دار الإسلام. وإذا واصلنا البحث في أدبيات النصف الثاني من القرن الثالث فسنرى بين الجاحظ واليعقوبي تحوُّلاً مُفاجئاً وقوياً يستقر فيه مصطلح الصابئة إلى نهاية دار الإسلام، دالاً على ظهور طائفة أُخرى تحت اسم الصابئة هي الجماعة الحرنانية. مع المسعودي ومن بعده، في القرن الرابع وما يليه، على الرغم من التعقيد والكثافة التي سيعرفها حقل المعنى سنلمح المندائيين أتباع يحيى بن زكريا وطوائف أُخرى غامضة. في نهاية المطاف سنتمكّن من تكوين صورة واضحة تقريباً وإن تكن غير دقيقة وغير نهائية عن مجمل الأقليات التي عُرفت، الواحدة بعد الأخرى، في دار الإسلام تحت اسم الصابئة، وعن الهويات الروحية التي تعيد إليها التسمية.

بموازاة ذلك، سنحاول رسم خريطة روحية تقريبية للجنوب العراقي السابق للفتح الإسلامي، بالاستقلال، ما أمكننا ذلك، عن المصادر الإسلامية. لعلَّ المقارنة بين هذه الخريطة والنظام الذي وضعه المتكلمون والإدارة لتصنيف الأقليات الدينية تُمكِّن من أن نفهم في وقت واحد موقع التسمية في هوية هذه الأقلية أو تلك، والدور الذي لعبه مصطلح الصابئة في البنية التي انتظمت فيها الجماعات العراقية في دار الإسلام. وفي النهاية نعود وننظر عما إذا كان ما ورد في القرآن والسيرة والفقه الأوَّل والتفسير القديم عن الصابئين يومئ إلى هذه أو تلك من أمم العراق الدينية. وسنلاحظ وجود سلسلة إخبارية متصلة الحلقات، تبدأ من القرن الهجري الأوَّل وتمتد إلى عصر الجاحظ، تشير تحت اسم الصابئة إلى طائفة عراقية بعينها هي تلك التي كشفنا عنها النقاب. إذا كان استخراج هوية الصابئين الروحية من القرآن مستعصياً، فإنه سيكون بإمكاننا بلوغ الهدف الأقصى الذي يمكن للبحث أن يطمع به وهو الكشف عن هوية الجماعة الدينية التي كان أتباعُها أوَّل من عُرف في دار الإسلام منذ منتصف القرن الهجري الأوَّل باسم الصابئين.

مع الأقسام الثلاثة الأُخرى ننتقل إلى سجّل آخر. نخصص القسم الثاني لقصة الصابئة أي التمثُّل الإسلامي لمذاهب الصابئة وفرقهم وأنبيائهم وعباداتهم وهياكلهم وآثارهم ودور الحرنانيين ومكانهم في ذلك. وسنكتشف أن تلك الديانة العالمية

القديمة التي أعطاها صابئو دار الإسلام، الحرنانيون منهم بشكلٍ رئيس، اسمهم الديني لم توجد في الواقع أبداً في أي مكان. أنها ليست مجموعة من الأكاذيب الملفَّقة كما ظنَّ كولسون بل قصة من بنات المخيال تُترجم إلى لغة دينية نظاماً معرفياً كانت بذوره مستسرة في الشمال السوري منذ أيام برديصان والفيلسوف الأفلاطوني المحدث أمليخوس قبل أن ينتشر في نسيج الثقافة الإسلامية منذ القرن الثاني للهجرة أو قُبيل ذلك. هذا النظام الذي رفضنا وصفه بالهرمسي لأسباب ذكرناها أسميناه المثال النجومي بانتظار أن يجد له البحث تسمية أكثر دقةً. هذه «الديانة» التي أُنشئت على هامش «الفلسفة»، والتي اشترك في صنعها ممثلو ذلك التيَّار العريض من المشتغلين بالنجوم والعلوم الخفية والفلسفيين وفئات إسلامية هامشية أو غير منتمية إلى الإسلام الرسمي عبَّرت عن نفسها في الغيرية فنسبت إلى الآخر الصابئ ما لا يمكنها أن تجاهر به، ما كانت لتوجد لولا أنها كانت قائمة، على نحوٍ ما، في تمثُّل الإسلاميين لتاريخ الأنبياء والأمم القديمة، الجانب المظلم منه أو الجانب المضيء أو طوراً هذا وطوراً ذاك بنسبة تنوع المواقف الفكرية عند الإسلاميين. من هنا اعتقادهم الصادق أن بعض الأمم كانوا من الصابئة، لا بالمعنى الذي توهَّمه كولسون أنهم كانوا يعبدون الكواكب، لكن بمعنى أنهم كانوا، بالعلاقة مع ذلك، من العلماء بالنجوم يحترفون السيطرة على قوى الفلك. وهذا هو موضوع القسم الثالث حيث ندرس أديان «الأمم الصابئة» كما تخيَّلها الإسلاميون: الهند وفارس القديمة ومصر الفرعونية والكلدانيون واليونان والروم قبل التنصر. أما القسم الرابع والأخير فنخصصه لفصلٍ طريف ومتميز من فصول قصة الصابئة: النبط كما صوَّرهم ابن وحشية أحد الهرامسة الذين ساهموا مساهمةً حاسمة في صنع تلك القصة إلى جانب أبي معشر البلخي وثابت بن قُرَّة وسواهما.

من النافل القول أخيراً أن دراستنا لا تستنفد موضوعها. لا زال التاريخ الديني للعراق وسوريا قبل الفتح غامضاً في تفاصيله. وما من شك أن نصوصاً إسلامية كثيرة مما لم يُنشر بعد تُمكِّن من دراسة الأقليات الدينية الهامشية في القرن الهجري الأوَّل والثاني وعلاقتها بالمسلمين بوضوحٍ أكبر. فمعرفتنا بالصابئين ستزداد دقةً بنسبة تسليط المزيد من الضوء على تلك الفترة الزمنية الهامة. من جهةٍ أُخرى لا زال تاريخ الأديان كما تصورَّه الإسلاميون غير مُعَيَّن كموضوع للبحث؛ وكثيرٌ من

الباحثين لا زال يخلط بين هذا الحقل وحقل المقالات كما نراه في آخر تجلياته عند الشهرستاني أو ابن حزم ولا يأخذ بعين الاعتبار أدبيات البدء وقصص الأنبياء وأساطير الإسلام الذهبية. لجهة العلوم السحرية، اكتفينا في مواضع غير قليلة بالخطوط العريضة دون التحقيق الدقيق لأن المصادر لا يزال معظمها مخطوطاً صعب المأخذ، ولأن هذا المكوّن من مكونات الثقافة الإسلامية لم يحظ بعناية البحث بعد كراوس ولم نعثر فيه على دراسات رصينة نتكئ عليها. إن ما يزيد عن القرن ونصف القرن يفصلنا عن دراسة كولسون الرائدة. ولعلَّ الوقت الذي يُكشف فيه عن صفحة جديدة من تاريخ الصابئين في دار الإسلام يكون أقصر من ذلك بكثير.

القسم الأوَّل

فرق الصابئة في دار الإسلام وصابئة القرآن

الفصل الأوَّل

الصابئة في القرن الهجري الأوَّل ومطلع القرن الهجري الثاني

الصابئة في زمن تأسيس الإسلام

في القرآن

لقد ذكر القرآن «الصابئين» في ثلاث سور مدنية هي البقرة والمائدة والحج على النحو التالي:

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (البقرة ٦٢).

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (المائدة ٦٩).

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيءٍ شهيد» (الحج ١٧).

في البقرة والمائدة نحنُ أمام آية واحدة جُعِلت في موضعين مختلفين إذ يقتصر الفرق على مكان الصابئين قبل النصارى أو بعدهم، هذا إذا استثنينا عبارة «فلهم أجرهم عند ربهم» في البقرة وما تمحّل له اللغويون التمحلات الطويلة ونعني رفع الصابئين في المائدة على غير المألوف. وكذلك القسم الأوَّل من الآية الثالثة، فهو القسم الأول من الآية السابقة أُضيف إليه «المجوس والذين أشركوا». فالآية الأولى

المكررة في المائدة وجزئياً في الحج تذكر الصابئين، بالإضافة إلى اليهود والنصارى، في سياق إيجابي تساوي فيه بين اليهود والنصارى والمسلمين (أهل الكتاب) من حيث أنهم من المؤمنين بالله واليوم الآخر، في حين تحافظ الآية الثالثة على نحو من الموضوعية مكتفية بذكر الأديان المعروفة آنذاك، كأن إضافة المجوس والمشركين هو ما أعطاها هذا البُعد الحيادي. وفي جميع الحالات، فإن الصابئين يظهرون كفئة دينية مستقلة عن اليهود والنصارى ممّن يؤمن بالله واليوم الآخر، ذات قرابةٍ ما باليهود والنصارى والمسلمين. هذا كل ما يحتويه القرآن من الصريح عن الصابئين.

هذا وقد خلا الأدب الجاهلي، فيما وصلنا منه، من ذكر الصابئين خُلُوّاً تامّاً.

في السيرة

أمّا السيرة وما جرى مجراها من الحديث فهي، فيما تعلّق بالصابئين، أشدُّ غموضاً. وعلى ما في السيرة، كان المكيّون والعرب عامّةً، قبل الهجرة وبعدها، ينبزون النبي بال«صابئ». وإذا دخل رجلٌ منهم في الإسلام قالوا «صبأ» فلان. هذا ما قالوه عن عمر حين أسلم. وعندما جاء أبو ذر من البادية يسأل عن النبي قال للمكيين: «أين هذا الذي تدعونه الصابئ؟» وفي الحديث نرى امرأةً من البادية إذا ذكرت النبي قالت «هذا الذي يدعونه الصابئ»! ويروي حديثٌ آخر أنه لمّا خيَّر خالدٌ فيما بعد بعض الأعراب بين الإسلام والسيف صاحوا: «صبأنا! صبأنا!»[1] من غير أن يجدوا في ذلك، لسوء حظهم، ما قد يثير غضب المسلمين. هذا ولا نجد في السيرة وما جرى مجراها ما يشير إلى قرابةٍ في الرأي أو المعتقد أو الشعائر والطقوس بين الإسلام الناشئ وبين فئةٍ دينيةٍ ما تُبرِّرُ نعت النبي بالصابئ. فالكلمة كانت منتشرة بين العرب يُنبَزُ بها الخارج من دين المكيين للدخول في الإسلام. من هنا جزم أصحاب اللغة وكثيرٌ من المفسرين، اعتماداً على حشدٍ من الشواهد، أن الفعل المهموز «صبأ» وما اشتُقَّ منه عربيٌّ فصيح جارٍ على ألسنة العرب، ويعني،

(1) ابن هشام، سيرة، ج1 ص ٢٩٥و٢٩٨و٢٩٩. ج٤ ص ٥٦. البخاري، كتاب التيمم، الباب ٦، كتاب المناقب، الباب ١٢. ومسلم، صحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي ذر رضي الله عنه.

فيما يعني، خرج من دينه إلى دينٍ آخر. إلاَ أن هذا التأويل ليس مُقنعاً. وليس مقنعاً ما افترضه كثيرون من علاقة الصابئة بإبراهيم وبالحنيفية في مكة. فالمعروف إن القرشيين الذين تشككوا بدين آبائهم و«التمسوا دين إبراهيم»، كما تقول السيرة، وعلى الأخص زيد بن عمرو بن نفيل العدوي الذي لم ينتهِ إلى اليهودية أو النصرانية، لم يوصف أحدٌ منهم بأنه «صابئ»[1]. لقد قصرت العرب النعت بالصابئ على من دخل في الإسلام. وهذا أمرٌ هام يوحي بأن ثمَّة سمة خاصة في الإسلام الناشئ يشترك بها مع دين الصابئين برَّرت عندهم هذه التسمية.

في القرن الأوَّل للهجرة ومطلع القرن الثاني

بدأت تسمية «الصابئة» تكتسب أولى مدلولاتها الإيجابية في النصف الثاني من القرن الأوَّل في أدبيات التفسير وما تعلَّق به من الفقه. وذلك في تفسيرهم للآية ٦٢ من سورة البقرة والآية ٤٠ من سورة الحج حيث تُذكر أمكنة العبادة المتنوعة: «ولولا دفعُ الله الناسَ بعضهم ببعضٍ لَهُدِّمت صوامعُ وبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ يُذكر فيها اسم الله كثيراً».

نَقل المكيّون عن مجاهد (ت ١٠٤ / ٧٢٢)، ممثّل المدرسة المكية في التفسير، قوله: «الصابئون هم قوم بين المجوس واليهود لا دين لهم»[2]. بالإضافة إلى هذه الرواية الغالبة، ثمّة روايات أُخرى مشابهة منسوبة إلى مجاهد: «الصابئون بين المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم» أو «الصابئون ليسوا بيهود ولا نصارى ولا دين لهم». وفي روايةٍ أُخرى من نقل ابن جريج (ت ١٤٩/ ٧٦٦) تلميذ مجاهد: «قال مجاهد: الصابئين بين المجوس واليهود لا دين لهم. قال ابن جريج: قلت لعطاء: «الصابئين» زعموا أنها قبيلة من نحو السواد ليسوا بمجوس ولا يهود ولا نصارى. قال: قد سمعنا ذلك، وقد قال المشركون للنبي:

---

(١) ابن هشام، سيرة، ج١، ص ٢٠٤-٢١٥. وابن حبيب، المحبَّر، ص ١٧١ وابن حبيب يسميهم «الذين رفضوا عبادة الأوثان».

(٢) مجاهد، تفسير، بقرة ٦٢/ج١ص٧٧. والطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ص١٤٣-١٤٨. وابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج١ ص١٢٦-١٢٧ وابن كثير، تفسير، ج١ ص ٤٣٠-٤٣٤.

قد صبأ»[١]. والمعنى أنه إذا كانت العرب قد وصمت النبي بالصابئ، فلأنه كالصابئين يندرج في مقولة من هو لا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي.

وتنوعَت آراء أهل المدينة في الصابئين. كان أبو العالية (ت ٩٠ / ٧٠٨) يقول أن الصابئين «فرقة من أهل الكتاب يقرأون الزبور»[٢]. وإذا سُئِل عن معنى «الصلوات» في سورة الحج أجاب: «هي مساجد الصابئين»[٣]، فيما اعتبر آخرون أن «الصلوات» ومفردها «صلّوتا» أو «صلّوثا»، وهي عندهم مفردة عبرية، «كنائس اليهود»[٤]، أو، كما نقلوا عن أبي عُبيدة، «بيوت تُبنى للنصارى في البراري يصلون فيها في أسفارهم، تسمّى صلوتا فعرّبت فقيل صلوات»[٥]. ويضيف أبو جعفر الرازي أحد الآخذين عن أبي العالية «وبلغني أيضاً أن الصابئين قوم يعبدون الملائكة، ويقرأون الزبور، ويصلون إلى القبلة»[٦]. أما أبو الزناد فقيه المدينة (ت ١٣١ / ٧٤٨) فنُقل عنه أن الصابئين «قومٌ مما يلي العراق وهم بكوثى وهم يؤمنون بالنبيين كلهم ويصومون من كل سنة ثلاثين يوماً ويصلون إلى اليمن كل يوم خمس صلوات»[٧].

بيد أن مفسّراً متأخّراً عمّن ذكرنا من المدنيين هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢/٧٩٨) تفرَّد بالقول «أن الصابئين هم أهل دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل يقولون لا إله إلا الله وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي إلا قول لا إله

---

(١) الطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ص١٤٣-١٤٨. وفي روايات متأخرة: «من نحو الشام».

(٢) المصدر السابق، بقرة ٦٢/ج٢ص١٤٣-١٤٨. وابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج١ص ١٢٦-١٢٧.

(٣) الطبري، تفسير، حج٤٠/ج١٨ ص٦٤٥-٦٤٩. ابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج٩ ص٢٤٩٧. القرطبي، الجامع، ج١٤ ص ٤١٠-٤١٢. ابن الجوزي، زاد المسير، ج٥ ص٤٣٦. ابن كثير، تفسير، ج١٠ ص٧٦.

(٤) الطبري، تفسير، حج٤٠/ج١٨ ص٦٤٥-٦٤٩.

(٥) القرطبي، الجامع، ج١٤ ص ٤١٠-٤١٢. الكلمة في الواقع سريانية ولعلها ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ (بيت الصلاة).

(٦) الطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ص١٤٣-١٤٨. ابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج١ ص١٢٦-١٢٧ ابن كثير، تفسير، ج١ ص ٤٣٠-٤٣٤.

(٧) الطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ص ١٤٧. ابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج١ ص١٢٦-١٢٧. ابن كثير، تفسير، ج١ ص ٤٣٠-٤٣٤.

إلاّ الله» ويضيف: «لم يؤمنوا برسول الله فمن أجل ذلك كان المشركون يقولون للنبي وأصحابه هؤلاء الصابئون»[1]. ومثله ما رُوي عن وهب بن منبه (ت ١١٠ / ٧٢٨) أنه سُئِل ما الصابئون؟ فقال: «الذي يعرف الله وحده وليست له شريعة يعملُ بها ولم يُحدث كفراً»[2].

في العراق نَقل الحسن البصري (ت ١١٠ / ٧٢٨) عن زياد بن أبي سفيان وكان ولي البصرة لعمر بن الخطاب ومن بعده لمعاوية قبل أن يحكم العراق (ت ٥٣ / ٦٧٢): «أن الصابئين يصلّون إلى القبلة ويصلّون الخمس. قال: فأراد أن يَضَع عنهم الجزية. قال: فَخَبَر بعد أنهم يَعبدون الملائكة»[3]. وفي رواية ثانية عن الحسن نقلها معاوية بن عبد الكريم أحد تلاميذه: «سمعتُ الحسن: فذكر الصابئين فقال هم قومٌ يعبدون الملائكة»[4]. وقريبٌ منه ما حكاه قتادة صاحب الحسن (ت ١١٧ / ٧٣٥): قال: «الصابئون قوم يعبدون الملائكة ويُصلون إلى القبلة ويقرأون الزَّبور»[5]. وكان قتادة يقول أن «الصوامع» هي لرهبان النصارى وعباد الصابئين[6].

في الكوفة تبع سفيان الثوري (ت ١٦١/ ٧٧٧) قول مجاهد. فبحسب ما نُقل عنه «أن الصابئين بين اليهود والمجوس ولا دين لهم»[7]. وسُئل السُّدي (ت ١٢٧/ ٧٤٤) عن الصابئين فقال «هم طائفة من أهل الكتاب»[8]. أما سعيد بن جُبير (ت ٩٥ / ٧١٣)، وكان واسطياً، فقد نقلوا عنه أن الصابئين «منزلة بين اليهود والنصارى»[9].

---

(١) الطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ص ١٤٧. ابن كثير، تفسير، ج١ ص ٤٣٠-٤٣٤.
(٢) ابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج١ ص١٢٦-١٢٧. ابن كثير، تفسير، ج١ ص ٤٣٠-٤٣٤.
(٣) الطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ص١٤٣. القرطبي، الجامع، ج٢ ص ١٦١-١٦٢. ابن كثير، تفسير، ج١ ص ٤٣٠-٤٣٤.
(٤) ابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج١ ص١٢٦-١٢٧.
(٥) الطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ص١٤٣-١٤٨. البغوي، تفسير، ج١ ص١٠١-١٠٢.
(٦) الطبري، تفسير، حج٤٠/ج١٨ ص٦٤٥-٦٤٩. القرطبي، الجامع، ج١٤ ص ٤١٠-٤١٢. البغوي، تفسير، ج٥ ص٣٨٩. ابن الجوزي، زاد المسير، ج٥ ص٤٣٦. ابن كثير، تفسير، ج١٠ ص٧٦.
(٧) سفيان الثوري، تفسير، بقرة ٦٢ ص٦.
(٨) الطبري، تفسير، بقرة ٦٢/ج٢ ص١٤٣-١٤٨.
(٩) ابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج١ ص١٢٦-١٢٧.

يُضاف إلى أقوال المفسرين ما جاء في كتب المقالات عن «فضيحة» لأحد الخوارج من الإباضية، يزيد بن أُنيسة البصري (القرن الهجري الأول). نقل الأشعري أنه «زعم أن الله سبحانه سيبعث رسولاً من العجم وينزل عليه كتاباً من السماء يكتب في السماء وينزل عليه جملةً واحدة فترك شريعة محمد ودان بشريعة غيرها وزعم أن ملة ذلك النبي الصابئة». ويضيف النص ما يبدو أنه تعليق للأشعري: «وليس هذه الصابئة التي عليها الناس اليوم وليس هم الصابئين الذين ذكرهم الله في القرآن ولم يأتوا بعد»[1]. نقلُ البغدادي مختلف قليلاً: «وزعم [يزيد بن أُنيسة] أن أتباع ذلك النبي المنتظر هم الصابئون المذكورون في القرآن» وكذلك تعليقه: «فأما المسمون بالصابئة من أهل واسط وحران فما هم الصابئون المذكورون في القرآن»[2].

هذا أهم ما وصلنا من أقوال المفسرين الأوائل[3]. وقد اعتبر معظم الباحثين هذه الروايات مجرَّد تكهنات غير ذات قيمة لأن همها الأوَّل تفسير القرآن والحكم الفقهي للصابئين. فقد بقي هؤلاء المفسرون في الإجمال أسرى الموضع الذي ذكر فيه القرآن الصابئين، وأسرى تصورهم للدين. فالصابئون، في الحالة الأولى، يستوون في مقولةٍ فضفاضة جداً بين اليهود والمجوس أو اليهود والنصارى أو اليهود والنصارى والمجوس، وهي الأديان التي ذكرها القرآن. ولعلَّ نسبة الزبور إليهم ما حصلت إلاّ لأن القرآن جعل من الزبور «كتاباً» كالتوراة والإنجيل؛ فإن كانت التوراة كتاب اليهود والإنجيل كتاب النصارى، وكان الصابئون من أهل الكتاب، فهم بحكم الحال أصحاب الزبور. وفي الحالة الثانية، ما دام الصابئون

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١ ص١٧١.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٧٨-٢٧٩.

(٣) يذكر الجهشياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس ٣٣١/ ٩٤٣) في كتاب الوزراء والكتاب، (بيروت، دار الفكر الحديث، ١٤٠٨/١٩٨٨- وهي طبعة مستنسخة عن الطبعة التي حققها عبد الله إسماعيل الصاوي، الطبعة الأولى، المكتبة العربية، بغداد، ١٣٥٧/ ١٩٣٨)، ص ٣٤ أن أحد الكُتاب في إدارة الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (ت ٩٦/ ٧١٥) كان يُدعى شعيب **الصابي** جعله الخليفة على ديوان الخاتم. وكان «مولى» للوليد. غير أن الطبري يسميه «شعيب **العماني**» (الطبري، تاريخ، ج II[2] ص٨٣٧). وأيٌ من الناشرين لم يُشر إلى اختلاف في قراءة الاسم في المخطوطات التي اعتمدها. نعتقد أن القراءة الصحيحة هي قراءة ناشر الطبري.

ممن «آمن بالله واليوم الآخر» من غير أن يكونوا يهوداً أو نصارى أو مجوساً، فهم أصحاب دين فطري من غير كتاب ومن غير شريعة، يقتصر على الاعتراف بوحدانية الله. وينقل المفسر ابن كثير عن «بعض العلماء» ما يختصر هذا الموقف فيما يشبه التأويل لمعنى الفطرة: «الصابئون الذين لم تبلغهم دعوة نبي»[1]. وما نسبه الأشعري ليزيد بن أُنيسة، إذا صحَّ أن هذا الأخير اعتقده، مُؤَسَّسٌ على هذا التصوُّر المثالي للدين. غير أن هذا الموقف التشكيكي من أقوال المفسرين سببه أننا لا نستطيع أن نتعرَّف فيها على أيٍّ من الجماعات الدينية التي ستُعرف من بعد باسم الصابئين. لذا تبدو أنها مُختلقة كما زعم البعض. لكن هذا لا يُشكل سبباً لردها. فلربما كان الصابئون الذين عرفهم هؤلاء المفسرون معرفةً تقريبية غائمة يختلفون عَمّن سيحملُ من بعد هذه التسمية. من الصحيح أنها مختلفة وغامضة. لكن ذلك يعود إلى غياب المعرفة المباشرة بجماعة ممن يحمل اسم الصابئة لا عدم وجود أية جماعة تحمل اسم الصابئة. وإذا كانت تلك الأخبار وصلتنا عبر التفسير والفقه فهذا يعني أن هذه العلوم قد أعطت الفرصة للمفسرين لا لاختلاق تلك الروايات بل لإدراج القليل الذي يعرفونه عن الصابئين في بنيتها. ليس لكل ما قيل عن الصابئين قيمة واحدة. ثمَّة عناصر تخص موطنهم وعقائدهم وأماكن عبادتهم تخرج عن سياق التأويل والفقه وهي جديرة بالاعتبار. إذا كان هناك من جعل موطن الصابئين ديار ربيعة (جزيرة الموصل)، فمن الواضح أنه، خلافاً لذلك، كان قد بلغ بعض المفسرين الحجازيين وجود «قبيلة» في السواد يُدعى أفرادها الصابئين. وهذا يصدقُ على ما نقل عن الحسن البصري حول موقف زياد من هؤلاء الصابئين. فهم، فيما نُقل عنه، بحكم الحال سواديون. أن ما يذكره عنهم متفق تماماً مع ما وصل لأبي العالية المديني حول قبلتهم وعبادتهم للملائكة ومصلياتهم. وحين ستزداد معرفتنا بالصابئين سنرى أن أقوال المفسرين الأوائل ذات قيمة تاريخية مُعتبرة.

(١) ابن كثير، تفسير، ج١ ص ٤٣٠-٤٣٤.

الفصل الثاني

الصابئة في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني إلى منتصف القرن الثالث

تشهد نصوص هذه الفترة تطوراً نوعياً يتزامن مع نشوء علاقات مباشرة بين المسلمين والصابئين. إنها أغنى وأكثر دقةً من النصوص المتقدمة من غير أن تكون مقطوعة الصلة بها تماماً.

الأدب الأنتروبولوجي

أهم نصوص هذا النوع الذي يمكن أن نسميه بالإخباري الميداني أو الأنتروبولوجي هو ما كتبه الجاحظ (ولد ١٥٠/ ٧٦٧ وت ٢٥٥/ ٨٦٨) في الحيوان قبل ٢٤٠/ ٨٥٤. وفيه يتحدَّث عن رجل عرفه معرفة مباشرةً هو «أبو المبارك الصابئ» قائلاً أن الخلفاء و«ملوكنا» -ويقصد بالملوك الولاة على الاحتمال - كانوا يبعثون في طلبه للسمر والحديث لما يجدونه عنده من الفهم والإفهام والأخبار الطريفة ونوادر الكتب. وينقل الجاحظ عن صديقه البصريّ محمَّد بن عبّاد الكاتب حديثاً لأبي المبارك الذي عاش أكثر من قرن يذكر فيه هذا الأخير أنه في العشرين من سنه خصى نفسه وسمل عينيه وامتنع عن أكل اللحم والشراب تديُّناً «فيما أظهر من حسن النية وانتحل من الديانة والعبادة». وهذا هو الحديث نسوقه بتمامه لأهميته (علامات الوقف من عندنا):

«حدَّثني محمد بن عباد قال: سمعته يقول وجرى ذكرُ النساء ومحلُهن من قلوب الرجال، حتّى زعموا أنّ الرجل كلما كان عليهن أحرص كان ذلك أدلّ على تمام الفُحولة فيه، وكان أذهب له في الناحية التي هي في خلقته ومعناه وطبعه، إذ

كان قد جُعِل رجلاً ولم يُجعل إمرأة. قال ابن عبّاد فقال لنا: ألستم تعلمون أني قد أربَيتُ على المائة، فينبغي لمن كان كذلك أن يكون وهْنُ الكِبَر ونفاذُ الذّكر وموت الشهوة وانقطاع ينبوع النطفة قد أماتَ حنينه إلى النساء وتفكيرَه في الغزَل؟ قال: قلنا: صَدقتَ. قال: وينبغي أن يكون مَن عوَّد نفسه تركهنّ مُدداً وتخلى عنهن سِنين ودهراً أن تكون العادة وتمرينُ الطبيعة وتوطينُ النفس قد حطَّ من ثقل منازعة الشهوة ودواعي الباءة، وقد علمتمْ أن العادة التي هي الطبيعة الثانية، قد تستحكم ببعض عمدِ هَجْرٍ لملامسةِ النساء. قال: قلنا: صدقت. قال: وينبغي أن يكون من لم يذُق طعم الخَلوة بهنّ ولم يجالسهنّ متبذلات ولم يسمع حديثَهن وخِلاَبتهن للقلوب واستِمالتهن للأهواء ولم برهُن منكشفاتٍ عاريات إذا تقدم له ذلك مع طول التَّركِ ألا يكون بقي معه من دواعيهن شيء؟ قال: قلنا: صدقت. قال: وينبغي أن يكون لمن قد علم أنه مجبوبٌ وأن سببه إلى خِلاطهنّ محسوم أن يكون اليأسُ من أمتن أسبابه إلى الزهد والسلوة وإلى موت الخواطر. قال: قلنا: صدقت. قال: وينبغي أن يكونَ من دعاه الزّهد في الدنيا وفيما يحتويه النساءُ مع جمالهنّ وفتنة النُّسّاك بهنّ واتخاذِ الأنبياء لهنّ إلى أن خَصَى نفسه ولم يُكرهُه عليه أبٌ ولا عدوّ ولا سَباه سابٍ أنْ يكون مقدارُ ذلك الزهد هو المقدار الذي يُميت الذّكر لهنَّ ويُسَرّي عنه ألَم فقد وجودهنّ. وينبغي لمن كان في إمكانه أن ينشئ العزم ويختارَ الإرادة التي يصير بها إلى قطع ذلك العضو الجامع لكبار اللذّات وإلى ما فيه من الألم ومع ما فيه من الخطر وإلى ما فيه من المثلة والنَّقص الداخل على الخلقة أن تكون الوساوس في هذا الباب لا تعروه والدواعي لا تقروه. قال: قلنا: صدقت. قال: وينبغي لِمَن سَخَت نفسه عن السَّكَن وعن الوَلد وعن أن يكون مذكوراً بالعقب الصالح أن يكون قد نسي هذا الباب إن كان قد مرَّ منه على ذكر. هذا وأنتم تعلمون أني سَمَلتُ عيني يومَ خصَيتُ نفسي. فقد نسيتُ كيفية الصور وكيف تَروع وجَهلت المراد منها وكيف تراد. أفما كان من كان كذلك حريًا أن تكون نفسُه ساهيةً لاهية مشغولةً بالبابِ الذي أحتمل له هذه المكاره؟ قال: قلنا: صدقت. قال: أو لو لم أكن هرماً، ولم يكن هاهنا طول اجتنابٍ، وكانت الآلة قائمةً ألَيس في أني لم أذق حيواناً منذُ ثمانين سنة ولم تمتلِ عُروقي من الشراب مخافةَ الزيادة في الشهوة والنقصان من العزم - أليس في ذلك ما يقطع الدواعي ويُسكن الحركة

إن هاجت؟ قال: قلنا: صدقت. قال: فإني بعد جميع ما وصفتُ لكم، لأسمعُ نغمة المرأة فأظن مرة أنّ كبدي قد ذابت، وأظن مرة أنها قد انصدعت، وأظن مرة أن عقلي قد اختُلِس، وربَّما اضطرب فؤادي عند ضحك إحداهنّ، حتَّى أظن أنه قد خرجَ من فمي، فكيف ألوم عليهن غيري؟»[١]

كان أبو المبارك «عابداً» من الصابئين. يقول الجاحظ: «وقد خصى نفسه من الصابئين رجالٌ قد عرفناهم بأسمائهم وصفاتهم وأحاديثهم»[٢]. وفي موضع آخر من رسائله يكتب: «وليس الخصاء إلا في دين الصابئين، فإن العابد ربما خصى نفسه، ولا يستحل خصاء ابنه»[٣]. وعلى الرغم من اختلاط الأمر على ابن حزم في الأندلس بسبب تنوع مصادره واختلافها، فهو أخذ عن الجاحظ، لا شك، ما كتبه عن الصابئين: «والذي عند الصابئين من ذلك [الاجتهاد في العبادة] أعظم. فإنه يبلغ الأمر بهم إلى أن يخصي الواحد نفسه ويسمل عيني نفسه احتهاداً في العبادة»[٤].

على ضوء ذلك تكتسب روايات بعض الإخباريين أو المفسرين أهمية خاصة كالذي سقناه عن «صوامع» الصابئين أو «صلّواتهم» وكالذي نُقل عن الكلبي محمد بن السائب المفسر والإخباري الكوفي المعروف (ت ١٤٦/ ٧٦٣) الذي عمل في البصرة لسليمان بن علي: إن الصابئين «قومٌ بين اليهود والنصارى يحلقون أوساط رؤوسهم ويجبُّون مذاكيرهم»[٥]. وفي روايةٍ أُخرى عن ابن عباس نحله إيَّاها من غير شك بعض المفسرين الكوفيين من طبقة ابن الكلبي أن الصابئين «صنف من النصارى ألين قولا منهم وهم السائحون المحلقة أوساط رؤوسهم»[٦]. ومثل ذلك ما نجده في التفسير المنسوب إلى ابن عباس والذي اتُّهم ابن الكلبي وتلميذه

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج١ص١٢٥-١٢٨.
(٢) المصدر السابق، ج١ص١٢٥-١٢٨.
(٣) الجاحظ، الرد على النصارى، ص١٢، ١٩، ٢١.
(٤) ابن حزم، الفصل، ج٣ص٧٤.
(٥) البغوي، تفسير، بقرة ٦٢ ج١ص١٠١-١٠٢. الطبراني، تفسير، بقرة ٦٢ ج١ص٤٧.
(٦) ابن الجوزي، زاد المسير، بقرة ٦٢ ص٩١-٩٢. ومثله ما نقله المفسّر السمرقندي، تفسير، البقرة٦٢ ج١ص١٢٤.

المعروف بالسُدّي الصغير بوضعه. وجاء فيه أن الصابئين «قوم من النصارى يحلقون وسط رؤوسهم ويقرؤون الزبور ويعبدون الملائكة يقولون صبأت قلوبنا أي رجعت قلوبنا إلى الله»(١).

ويستوي أيضاً في هذا النوع الإخباري ما ذكره البصري الشهير الخليل بن أحمد (ت ١٧٠/٧٨٦). قال عَرضاً في كتاب العين في الجذر (ص. ب.أ) عن الصابئين: «صبأ: صَبَأَ فلانٌ أي دانَ بدين الصَّابئين وهم قوم دينُهم شبيهٌ بدين النصارى إلا أنَّ قبلتهم نحو مَهَبِّ الجنوب، حِيالَ مُنتصف النهار، يزعمون أنهم على دين نوح، وهم كاذبون»(٢). ففي قوله «يزعمون» و«هم كاذبون» دلالة واضحة أن الخليل ينقل ما يدعيه الصابئون أنفسهم لا ما يتأوله الفقهاء أو المفسرون.

ثمّة ملاحظة نجدها في تفسير مقاتل بن سليمان وهو بصري من مجايلي الخليل (ت ١٥٠/٧٦٧) تتفق بكامل عناصرها مع ما جاء في كتاب العين. بالإضافة إلى ما كانوا يتناقلونه عن الحسن مما رأيناه من أن الصابئين «قوم يعبدون الملائكة ويصلون للقبلة ويقرأون الزبور» يضيف مقاتل: «والصابئون هم قوم من النصارى صبأوا إلى دين نوح وفارقوا هذه الفرق الثلاث [اليهود والنصارى والمجوس] وزعموا أنهم على دين نوح عليه السلام وأخطأوا لأن دين نوح عليه السلام كان على دين الإسلام»(٣). ولعل هذه الإشارة تفسر قول الخليل «وهم كاذبون» بمعنى أن الصابئين الذين يدعون أنهم على دين نوح، هم في الحقيقة، باعتبار الخليل، فئة من النصارى ينسبون دينهم إلى نوح.

وفي نادرة نقلها ابن المعتز عن الجاحظ نرى غلاماً للنظّام يجادله «غلامٌ من الصابئين» حول تحريم الخمر. في هذه «المناظرة الكلامية» التي جرت من غير شك في البصرة التي ينتمي إليها الجاحظ وصديقه النظّام، أستاذ الكلام في زمانه، لا يجد الغلام الصابئي مبرراً عقلياً لتحريم الخمر بالكلية(٤).

---

(١) الفيروزآبادي، تنوير المقباس، بقرة ٦٢ ص١٠.

(٢) الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٢ص٣٧٣.

(٣) مقاتل بن سليمان، تفسير، مائدة ٦٩ج١ ص٣١٣.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص٢٧١-٢٧٢: «عن الجاحظ قال انصرف إلينا غلام إبراهيم بن سيار النظام يوماً وهو متعجِّب. فقلنا له ما القصة؟ قال: سألني غلامٌ من الصابئين مسألة فزاد عليَّ زيادة=

وتُحدِّثنا نصوص إمامية متعددة تتعلق بأخبار الإمام الرضا عن متكلِّم من أصحاب المأمون يُدعى «عمران الصابئ» كان قد أسلم على يدي الخليفة وكان معه في مرو (بين ١٩٥/ ٨١٠ و٢٠٣/٨١٨). وبعد مناظرةٍ -قد تكون وهميةً على ما نحتمل- جرت بينه وبين الرضا أمام المأمون انحاز الصابئ إلى قول علي بن موسى ولازمه[١]. وعلى يد علي بن موسى الرضا دخل في الإسلام صابئي آخر هو معروف الكرخي (ت٢٠٠/ ٨١٦). المشهور أن الزاهد الصوفي الشهير ولد مسيحياً. إلا أن صاحب تاريخ بغداد ينقل عن أحد أقارب معروف أن والد هذا الأخير واسمه الفيرزان كان صابئاً من نهر أبان إحدى قرى واسط[٢].

أدبيات الفقه

لقد لاحظنا ظهور بعض المعطيات الجديدة حول الصابئين عند المفسرين. أما عند الفقهاء فالأمر أقل غنىً. ذلك أن الفقهاء يذكرون الصابئين في أحكامهم ويتفقون على أنهم من أهل الذمة، لكن فيما يخص باقي المعاملات كالذبائح والنكاح والديّة والفدية، فالبعض يجريهم مجرى أهل الكتاب والبعض مجرى المجوس. فالشافعي (ت ٢٠٤/ ٨١٩) مثلاً، وإن كان يميل إلى اعتبارهم والسامرة من أهل الكتاب لـ «أنهما صنفان من اليهود والنصارى»، يلجأ إلى فاء الشرط (علامات الوقف من عندنا): «فإن كان الصابئون والسامرة من بني إسرائيل، ودانوا دين اليهود والنصارى، فلأصل التوراة ولأصل الإنجيل، نُكِحَت نساؤهم وأُحِلَّت ذبائحهم، وإن خالفوهم في فرع من دينهم لأنهم فروع قد يختلفون بينهم؛ وإن خالفوهم في أصل التوراة لم تؤكل ذبائحهم ولم تنكح نساؤهم»[٣]. ولا نعلم أن الشافعيين قد حققوا، في ذلك الوقت، في هذه المسألة وفحصوا عمّا إذا كان الصابئون والسامرة يوافقون أو يخالفون اليهود والنصارى في أصل التوراة

=قطعني فيها أقبح قطع، قال لي: ما العلّة في تحريم الخمر؟ قلتُ إزالتها للعقل. قال فينبغي أن يكون النوم حراماً فإنه يزيل العقل. قلتُ إن النوم قوت البدن. قال لي: فحرِّم منه ما فضل عن القوت فقطعني».

(١) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج١ ص١٣٦-١٤٤-١٥٣.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣ ص ٢٠١.

(٣) الشافعي، كتاب الأم، ج٤ص١٨٣.

والإنجيل. وعلى العموم، فالشافعيون لزموا فاء الشرط وإن كانوا يميلون إلى إلحاق السامرة باليهود والصابئة بالنصارى[1]. واختلف أبو حنيفة (ت ١٥٠/ ٧٦٧) وصاحباه أبو يوسف قاضي بغداد (ت ١٨٢/ ٧٩٨) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩/ ٨٠٤) حول حكم الصابئين. وهو اختلافٌ فقهي شهير. هؤلاء عند أبي حنيفة من أهل الكتاب تؤكل ذبائحهم وتُنكح نساؤهم. وعند صاحبيه ليسوا أهل كتاب. والواقع إن أبا يوسف، قاضي قضاة الرشيد، يذكر الصابئين في كتاب الخراج ذكر من يعني جماعةً موجودة لا مفترضة ممن يجب على الولاة إلزامهم دفع الجزية كالنصارى واليهود والمجوس والسامرة وأهل الشرك (من غير العرب) وعبدة الأوثان وعبدة النيران والحجارة[2]. وفي موضعين من كتابه يخرج الفقيه الحنفي الصابئين من لائحة «المجوس وعبدة الأوثان» أو «أهل الشرك من عبدة الأوثان وعبدة النيران والمجوس» ممن لا تجوز مناكحتهم أو أكل ذبائحهم[3]. أما المتأخرون من الأحناف فسيحيِّنون الاختلاف بالرأي بين أبي حنيفة وصاحبيه بعد ظهور الحرنانيين إلى العلن تحت اسم الصابئة، ويعطونه معنىً متفقاً مع معرفتهم بمعاصريهم من الصابئين. فلسوف يُقال أن أبا حنيفة عنى الصابئة الذين في البطائح في حين رمى أبو يوسف والشيباني إلى عبدة الكواكب من الحرنانيين[4]. ولم يؤثر عن مالك قولٌ معروف. أما أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥) فرُوي عنه أنهم، كما بلغه، صنفٌ من النصارى. وقال: «بلغني أنهم يسبتون». الأمر الذي يبرر اعتبارهم من أهل الكتاب[5].

وقد يكون مُفيداً أن نضيف هنا ما ذكروه على هامش قصة إسلام عدي بن حاتم الطائي. فعلى ما نقل ابن إسحق كان عدي بن حاتم قد تنصَّر قبل أن يلقى النبي. وكان يقيم «بالشام». وبلاد طيء لم تكن بعيدة عن تبوك. غير أن النبي في الحديث يسمي الفرقة النصرانية التي انتمى إليها عدي «الركوسية»[6]. وتساءلوا في

---

(١) الماوردي، الحاوي الكبير، ج١٤، ص١٥٢-١٥٣ و٢٩٤.
(٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٢٣ و١٢٨.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢٨ و١٢٩.
(٤) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢ص٤١٣ وراجع بعد.
(٥) ابن قدامة الحنبلي، المغني، ج٩ص٢٠٣ وج١٣ ص٥٤٦.
(٦) ابن هشام، سيرة، ج٤، ص١٦٨.

القرن الهجري الثاني عن هذه الفرقة. قال الخليل: «الركوسية قومٌ لهم دينٌ بين النصارى والصابئين ويُقال هم نصارى»[1]. ونقل أبو عبيد الهروي (ت٢٢٤/ ٨٣٩) في غريب الحديث عن ابن سيرين (من أواخر القرن الهجري الأوَّل) قوله في الركوسية: «هو دين بين النصارى والصابئين»[2]. لا نعرف ما هي الركوسية. والأرجح أنها من الاتجاهات المسيحية الهامشية التي كان السيّاح المترهبون يبثونها في البادية خارج رقابة المؤسسات الكهنوتية. السين النهائية في الكلمة توحي أننا أمام لفظ يوناني. لا نعرف ما هو. إلاّ أن اللافت هو إشارتهم إلى القرابة الروحية التي تجمع في الركوسية بين دين الصابئين ودين النصارى. وإغفال الإشارة إلى اليهودية في هذا السياق قد يفترض أن أوجه الاشتراك تتناول من جهة الإيمان بالمسيح إيماناً ما، والسياحة أو الرهبانية أو سوى ذلك من مسالك التزهد من جهةٍ أُخرى.

وينقل الهروي من جهةٍ أُخرى في تفسير «صبأ» الوارد في الحديث ما كانوا يتداولونه من المعنى «إن الصابئ عند العرب الذي قد خرج من دين إلى دين». ثم يضيف: «ولا أظن الصابئين سموا إلا من هذا لأنهم فارقوا دين اليهود والنصارى وخرجوا منهما إلى دين ثالث - والله أعلم»[3]. فالهروي في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني يميل إلى اعتبار الصابئين فرقة مسيحية أو يهودية مُفارقة، وأن هذا الموضع في أهل الكتاب هو ما استقرَّت عليه دلالة فعل صبأ.

أدب المقالات الكلامية

إذا كان الفقهاء لم يهتموا بتحقيق مذهب الصابئة في فتاويهم، فإن المتكلمين كانوا أوَّل من اهتمَّ بالعقائد الدينية لغير المسلمين. نعرفُ أن مجادلاتٍ حامية قد جرت بين المتكلمين المسلمين ونظرائهم من أهل الأديان المتواجدة في دار الإسلام. كما نعرف أن المتكلمين المسلمين قد صنَّفوا في تلك الفترة عدداً كبيراً من الكتب في «الرد على» و«نقض» مذاهب اليهود والنصارى والثانوية والزنادقة. لقد قسموا العقائد الدينية بنوعٍ من القسمة إلى عائلات روحية بنسبة موقفها من

---

(١) الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٢ ص ١٤٦ مادة «ركس».

(٢) أبو عبيد الهروي، غريب الحديث، ج٣ ص٨٧.

(٣) المصدر السابق، ج١ ص ٢٤٤-٢٤٥.

التوحيد. فمن جهة أولى الدهريون منكرو حدث العالم، ويلحق بهم أوّلاً من دعاهم المتكلمون «السُمنية» منكري إمكانية المعرفة العقلية، وثانياً «البراهمة» منكرو النبوة. ومن جهة ثانية الثانويون القائلون بالمبدأين. ومن جهة ثالثة اليهود والنصارى منكري نبوة مؤسس الإسلام. كما ردّوا على جميع هؤلاء في مصنفات خاصة بفرقةٍ فرقةٍ أو فيما كان كل متكلم رئيس يسميه «كتاب التوحيد» مُثبتاً فيه اختياراته. ستغدو هذه المصنَّفات في القرن التالي المصدر الأوّل لنوع من الأدبيّات الكلامية يُعنى بعرض المقالات عرضاً نظرياً وأميناً. لا تشكّل هذه الأدبيات ما يمكن اعتباره تاريخاً للأديان، بل هي عرضٌ للعقائد من منظور كلامي بحت. هذه المصنفات الجدلية لم يصلنا منها في معظم الأحيان إلاّ عناوينها وإلاّ شذرات أثبتها اللاحقون في مؤلفاتهم. وإذا كنا لا نجد في مدونات القرن الثاني للهجرة كتاباً واحداً أو رسالةً في الرد على الصابئين، مع أننا قد رأينا المتكلمين من المعتزلة كالجاحظ والنظام قد اتصلوا بمن عاصرهم من الصابئين، فلأنهم صنَّفوا الصابئين عقائدياً في الثانوية المتنصِّرة وردوا عليهم من هذا الباب. ونعني بالثانوية المتنصرة المانويين والديصانيين والمرقيونيين. فقد نقل الإمام الماتريدي عن المتكلم البصري وصديق الجاحظ محمَّد بن شبيب (ت حوالي ٢٤٠/ ٨٥٤)، أحد تلامذة النظّام، ما نصُّه: «وقول الصابئين مثل قول المنانية إلا أن بينهما كما زعم ابن شبيب فرقٌ قليل لا يحده»[١]. ومثل ابن شبيب، يدرج الماتريدي الصابئة بين المانويين والديصانيين والمرقيونيين. وإذا كان الماتريدي المتكلم الوحيد من أبناء القرن الرابع الذي احتفظ للصابئين بهذا الموقع فلأنه سمرقندي لم تتلوَّث مصادره بما سيشيع في العراق عن عقائد الصابئة. وكذا الأمر مع نشوان الحميري اليمني الذي استعان بمصادر كلامية متقدمة. ففي سياق استعراضه لمقالات الثانويين (المانوية والديصانية والمرقيونية وفرق أُخرى مشابهة) يكتب: «وقال الصابئون شيئان قديمان نورٌ وظلام فالنور عالم والظلام جاهل لأن النور يدخل على الظلام ولا يدخل الظلام عليه وذبحوا ونكحوا وصاحبهم قابيل وهو سرياني الأصل». ثم يضيف صاحب الحور العين، معيداً إلى أقوال المفسرين «وقيل أن الصابئين قومٌ يعبدون الملائكة وقيل إن الصابئين قومٌ يخرجون من دينٍ إلى دين»[٢].

---

(١) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص٢٤١.

(٢) نشوان الحميري، الحور العين، ص٧٧.

إلى لائحة الثانويين حيث يضع نشوان الصابئين، يضيف اليمني فرقتين ثانويتين غامضتين: الصياميون والكنتائيون. عن الأوَّلين ينقل أنهم يقولون «بمثل ما قاله الصابئون في النور والظلمة إلا أنهم خالفوا الصابئين في الذبائح والنكاح»[١]. هاتان الفرقتان هما في الواقع، على ما ذكر المتكلم أبو عيسى الوراق (النصف الأوَّل من القرن الثالث للهجرة) وعلى إثره المصنفون في المقالات، فرقةٌ ثانويةٌ واحدة. إنهم أهل زهد وورع وتقلل وصوم وإمساك عن النكاح والذبائح[٢]. ومما يلفت الانتباه أن القاضي عبد الجبار الذي يعيد إلى أبي عيسى الوراق يضيف بخصوص الصيامية أن بعض المصنفين، ولعله يعني الورّاق، أضافهم إلى الصابئين[٣]. أما القحطبي، وهو صاحب مصنف في الرد على النصارى ذكره الفهرست، فيضيف الصيامية والكنتائية (أو الكنتانية) إلى النصارى[٤].

وشبيهٌ بما نقله الماتريدي عن ابن شبيب حول الصابئين ما نجده عند متكلِّم بصري آخر عُرِف بـ«غلام النظام» وكان تلميذاً لصاحب الحيوان، هو محمَّد بن شدّاد الملقَّب بزرقان (ت ٢٧٨؟/ ٨٩١) أحد المصنفين في «المقالات»، نقله عنه صاحب البدء والتاريخ. إن المقدسي الذي كتب في القرن الرابع أو ما بعده وكان بين يديه عن الصابئين مصادر متنوعة منها مقالات زرقان ورسالة أحمد بن الطيب السرخسي عن الحرنانيين، حيَّره الأمر. فبعدما نقل قول السرخسي أضاف: «وحكى زرقان أن الصابئين يقولون بالنور والظلمة على نحو ما يقوله المنانية»[٥]. وهو مثل نشوان الحميري يضع الكنتائيين في لائحة المذاهب الثانوية إلى جانب

---

(١) المصدر السابق، ص٧٨.

(٢) الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة، ص ٢٢. حول ما ذكره أبو عيسى الوراق عن هذه الفرقة وتحقيق اسمها راجع مقالة:
Madelung, :Abu isa al-Warraq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer", in *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*, éd.J.Brill, Leiden, 1981,pp. 210-224.
وكذلك الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ص٢٥٣.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص١٨.

(٤) النديم، الفهرست، ص٤٠٥ في فقرة مهشَّمة لم يوفق الناشر في حل طلاسمها والفرقتان تحتلان الموقعين الخامس والسادس في اللائحة الطويلة.

(٥) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٤٣.

الصابئين[1]. ويلخص عقائد هؤلاء الصابئين بالقول «أن النور حيٌّ عالم والظلمة جاهلة معميّة. وهذا رأي الصابئين»[2]. ونعتقد أن الشهرستاني الذي سيصطنع مفهوماً للصابئة مؤسَّساً على الأصول الحرنانية، ويفتعل المعارك الجدلية العريضة معهم، إنما يعيد إلى الصابئين الثانويين دون أن يصفهم بهذا الاسم الذي خَصّ به سواهم. ففي الفصل الخاص بالثنوية في الملل والنحل (المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية وطوائف أُخرى أقل شهرةً)، بعد أن ينقل عن محمد بن شبيب الآنف الذكر مذهب الديصانية، يضيف: «وحكى [أي محمّد بن شبيب] عن قوم من الثنوية أن النور والظلمة لم يزالا حيين إلاً أن النور حساس عالم والظلام جاهل أعمى والنور يتحرك حركة مستوية مستقيمة والظلام يتحرَّك حركة عجرفية خرقاء معوجَّة فبيناهما كذلك إذ هجم بعض هامات الظلام على حاشية من حواشي النور فابتلع النور منه قطعة على الجهل لا على القصد والعلم، وذلك كالطفل الذي لا يفصل بين الجمرة والتمرة، وكان ذلك سبب المزاج. ثم أن النور الأعظم دبر في الخلاص فبنى هذا العالم ليستخلص ما امتزج به من النور ولم يمكنه استخلاصه إلا بهذا التدبير»[3]. لا شك أن هؤلاء القوم كانوا يحملون اسم الصابئة في مصنف ابن شبيب الذي نقل عنه الشهرستاني. وبالفعل، فإن الشبه بين الأسطورة المانوية وهذه الأسطورة الصابئية كبيرٌ جداً.

أما المناظرة بين الإمام الرضا وعمران الصابي فهي عند التحقيق ليست مناظرة. فالصابي يسأل والإمام يجيب والموضوع يدور بالإجمال حول التوحيد والخلق. وليس بالإمكان استخلاص دين الصابي أو آرائه الكلامية من أسئلته[4].

---

(١) المصدر السابق، ج٤ ص٢٤.

(٢) المصدر السابق، ج٤ ص٢٤.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٢٥٣.

(٤) هذه هي أسئلة الصابي: «فقام إليه عمران الصابي وكان واحداً من المتكلمين. فقال: يا عالم الناس لولا أنك دعوت إلى مسألتك لم أقدم عليك بالمسائل فلقد دخلت الكوفة والبصرة والشام والجزيرة ولقيت المتكلمين فلم أقع على أحد يثبت لي واحداً ليس غيره قائماً بوحدانيته. أفتأذن لي أسألك؟» أما الأسئلة فهي من نوع: «اخبرني عن الكائن الأول وعما خلق؟» و«هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟» «بأي شيء علم ما علم أبضمير أم بغير ذلك؟» «ألا تخبرني عن حدود خلقه كيف هي؟ وما معانيها؟ وعلى كم نوع يكون؟» «ألا تخبرني عن الخالق إذا كان واحداً لا شيء غيره ولا شيء معه، أليس قد=

يمكننا أن نضيف إلى أدب المقالات ما ورد عن الصابئين في كتاب سر الخليقة وصنعة الطبيعة المنسوب لبلينوس[١]. لا نعرف على وجه الدقة الوقت الذي ظهر فيه هذا الكتاب بالعربية. نُقل عن الرازي الطبيب أن ذلك حدث أيام المأمون[٢]. وبالفعل، اعتماداً على لغة الكتاب ومصطلحاته وفلسفته يمكن الجزم بأنه ينتمي إلى آخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الهجري الثالث. في القسم الأوَّل الذي يخصصه المصنف لـ«التوحيد» وهو على ما في الكتاب من «تفسير القس ساجيوس الذي كان منزله بنابلس» يذكر الصابئين في موضعين، كما يذكر ديصان. الموضع الأوَّل شديد الغموض وفيه يثبت المصنف أن الله يتعالى عن الحدث والمُحدَث وأنه لا يتغيَّر وأنه إذا خلق الجوهر فلا يجوز أن يُقال أن الجوهر منه، وأنه إذا خلق الاتصال فلا يجوز أن يقال أنه يتصل بشيء. وينتهي إلى القول «فهذه الأبواب التي ذكرتُ تجمع بيان خطأ الصابئين وأصحاب الشجرة [السحرة؟] وأصحاب الشمس وأصحاب النجوم وأصحاب الأصنام وعبدة الحيوان والنيران وأصحاب التوبة [؟] وأهل العزم بالفكرة على الأمر المحجوب عن العامة وأهل الرمال والمياه والحجارة ومن ادعى أن له خالقاً غير الله أو من زعم أن الخالق أمر أن يُعبد غيره»[٣]. أن تمييزه بين أصحاب النجوم والصابئين يلفت الانتباه. وإذا كانت تلك الفرق يجمعها اعتقادٌ ما، فهو كما يبدو، القول بنوع من حلول الألوهة في المخلوقات، الأمر الذي يسوغ عبادتها. كما أن إضافة السحرة والمعزمين إلى اللائحة يذكر بالكهانة من حيث هي نوع من حلول الألوهة في العبارة. في الموضع الثاني، وهو أقل غموضاً، يرد المصنف على برهمن الذي زعم أن الله نور لا كالأنوار التي تُرى بالأعين. ويُلزِمُهُ القول أن هذا النور وهو جرمٌ لا بد له من «شيء يكون فيه». يسأل: أهذا الشيء الذي هو فيه لم يزل معه أو هو

=تغير بخلقه الخلق؟» «فأي شيء هو؟» «أليس قد كان ساكتاً قبل الخلق لا ينطق ثم نطق؟» «أهو في الخلق أم الخلق فيه؟» «هل يوحد بحقيقة أو يوحد بوصف؟» ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج١ص١٣٦-١٤٤-١٥٣.

(١) بلينوس الحكيم، سر الخليقة، ص ٣٥ و٦٥.

(2) Kraus, *contribution*, p.275.

(٣) بلينوس الحكيم، سر الخليقة، ص٣٥-٣٦.

أحدثه؟ ويجيب: «فإن قالوا لم يزل معه فهو خالقٌ أيضاً. وإن قالوا أحدثه كما قالت الصابئة فقد يختلط الخالق بالمخلوق..»[١]. وهو قريب مما ألمح إليه في الموضع الأوَّل. هل يعني ذلك أن الصابئين يقولون أن الله أحدث النور وأن النور الذي يُرى هو عندهم جرم النور الذي لا يُرى؟ أو أن الصابئين ممن يعتقد أن الله نورٌ يحل في الأفراد وهو قريبٌ مما ينسب إلى برديصان من أن «نور الله حلَّ في قلبه»؟[٢]. وفي جميع الأحوال فالربط بين الصابئين والنور يذكر بالثانويين. إذا كان الكتاب مُترجماً، فلا نعرف ما هو الأصل الذي ترجمت به تسمية الصابئة. من الواضح أن الأصل، فيما لو كان الكتاب مدوَّناً في الأساس بالسريانية، ليس ܚܢܦܐ أو Εθνικοι أو Ελληνες إذا كان الأصل يونانياً. فمثل تلك المقولات ليست مما أُضيف إلى الوثنيين. من هم هؤلاء الصابئون؟ إن المسألة غامضة؛ لكن من الواضح تماماً أننا بعيدون جداً عن الحرنانيين وأقرب إلى الديصانيين.

كتب البدء وقصص الأنبياء

في وقتٍ مُبكِّر أنشأ المسلمون على هامش القرآن نوعاً أدبياً يُعنى بالتكوين وقصص الأنبياء. وأوَّل من اهتم بهذه المادة المفسرون والقصّاصون للحض على التقوى والاعتبار في الحلقات والمجالس. كما عُني به الإخباريون التقليديون كنوع من المقدمة للسيرة النبوية. وكان يُدوَّن في مصنفات يحمل الواحد منها عنوان «كتاب البدء» أو «كتاب البدء والتاريخ» أو «كتاب البدء وقصص الأنبياء» أو «كتاب المبتدأ». يمكن اعتبار القسم الأوَّل من كتب البدء نوعاً من الصياغة الإسلامية للربع الأوَّل من سفر التكوين الذي يحتوي على قصة الخلق وأسماء الآباء وأعمارهم ومواليدهم وأنساب البشر. إن كلمة «بدء» أو «مبتدأ» التي تُترجم בראשית («في البدء»)، أوَّل كلمةٍ في سفر التكوين، تُشير بوضوح إلى تلك القرابة. الفارق -وهو جديرٌ بالملاحظة- الذي يفصل بين سفر التكوين وكتب البدء هو أن من يسميهم سفر التكوين الآباء، من آدم إلى إبراهيم، يتحوّلون في كتب البدء إلى أنبياء ذوي

(١) المصدر السابق، ص٦٤-٦٥.
(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٠٧، ٢٣.

رسالات وكتب وصحف. ولعلَّ أوَّل من صنَّف في هذا النوع وهب بن منبِّه (ت ٧٢٨/١١٠) وابن إسحق (ت ١٥٠ / ٧٦٧) وأبو حذيفة (ت٢٠٦/ ٨٢١) وآخرون ممن لم يُدوِّنوا بل نُقِلَ عنهم شفاهاً مثل عبد الله بن سلام وأبي إدريس الخولاني (ت٨٠/ ٦٩٩) وغيرهما[١]. أن كتب البدء، التي أطلق فيها القصّاصون والإخباريون لخيالهم العنان، تُعتبر على نحوٍ من الأنحاء «سفر تكوين» أو ميتولوجيا الإسلام أو أسطورته الذهبية ومسرحه الديني. إن هذا الأدب قد استتبَّ في بنيةٍ يقوم في أساسها أُسطورة البدايات -حين حدث ما يُفسِّر الطقوس والشعائر وجريان الأمور على هذا النحو أو ذاك-، ومفهوم الإسلام الكوني الذي ابتدأ بآدم وانتهى بمحمّد، وفهم التاريخ على أنه تاريخ أنبياء وأمم دينية، ومفهوم النبي من حيث هو بطل يؤسس التحضُّر الإنساني ومعلِّم مُلهم يأتي بالحكمة والعلوم والصنائع وما يحقِّقُ إرادة الله في بقاء البشر. بخصوص عدد الأنبياء والصحف، كانوا يتداولون حديثاً طويلاً للقاص القاضي أبي إدريس الخولاني نقله الطبري وأصحاب الحديث. يسأل أبو ذر النبي فيما يسأل عن الأنبياء الماضين. يجيب النبي أنهم مائة ألف وعشرون ألفاً. المرسلون منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر أوَّلهم آدم وآخرهم محمد. أربعة سريانيون هم آدم وشيث وأخنوخ وهو إدريس -وهو أوَّل من خطَّ بالقلم- ونوح. أما الكتب المنزَّلة فمائة كتاب وأربعة كتب. أُنزل على شيث خمسون صحيفة وعلى أخنوخ ثلاثون وعلى إبراهيم عشر صحائف وعلى موسى قبل التوراة عشر صحائف وأُنزل من بعد التوراة والإنجيل والزبور والقرآن. على أي شيء احتوت صحف إبراهيم؟ كانت كصحف موسى أمثالاً ومواعظ[٢].

---

(١) بعض هذه الكتب احتفظ به الطبري في الجزء الأوَّل من تاريخه وكذلك المقدسي صاحب البدء والتاريخ. وأغلبها ذاب في قصص الأنبياء. حول أدبيات قصص الأنبياء راجع:

R.G.Khoury. *Les légendes prophétiques dans l'islam*.

وكذلك:

Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Curzon, Richmond, 2009.

وهذه الدراسة مترجمة عن الإيطالية. وهذان الباحثان درسا أدبيات قصص الأنبياء وتاريخ تدوينها وتناقلها ولم يتوقفا عند مدلولاتها أو من حيث هي تمثُّل مسلم لتاريخ الأديان.

(٢) الطبري، تاريخ، ج١ ص٥٢٨. نقل الطبري هذا الحديث مقطعاً في فقرات في التاريخ وفي التفسير=

على نحوٍ من الأنحاء، يمكن اعتبار هذه البنية، في صياغاتها المتعددة، مثالاً

=ونقله بتمامه ابن حبان في صحيحه وألفاظهما واحدة. وهذه رواية ابن حبان: عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ذر الغفاري، قال: دخلت المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده، فجلست إليه فقال لي: «يا أبا ذر إن للمسجد تحية وإن تحيته ركعتان، فقم فاركعهما». فلما ركعتهما جلست إليه فقلت: يا رسول الله إنك أمرتني بالصلاة فما الصلاة؟ قال: «خير موضوع استكثر أو استقل». ثم ذكر قصة طويلة قال فيها: قلت: يا رسول الله كم الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا». قال: قلت: يا رسول الله، كم المرسل من ذلك؟ قال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيراً»، يعني كثيراً طيباً. قال: قلت يا رسول الله من كان أولهم؟ قال: «آدم». قال: قلت يا رسول الله وآدم نبي مرسل؟ قال: «نعم خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه ثم سواه قبلا». قال: قال «يا أبا ذر أربعة - يعني من الرسل - سريانيون: آدم وشيث وأخنوخ وهو أول من خط بالقلم ونوح وأربعة من العرب هودٌ وشعيب وصالح ونبيك محمد. قال: قلت: يا رسول الله، كم كتاب أنزل الله؟ قال: مائة كتاب وأربع كتب: أنزل الله عز وجل على آدم عليه السلام عشر صحائف، وعلى شيث خمسين صحيفة، وأنزل على أخنوخ ثلاثين صحيفة، وأنزل على إبراهيم عشر صحائف، وأنزل جل وعز التوراة والإنجيل والزبور والفرقان. قلت: يا رسول الله، فما كانت صحف إبراهيم؟ قال: كانت أمثالا كلها: «أيها الملك المسلط المبتلى المغرور إني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها إلى بعض ولكن بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فإني لا أردها وإن كانت من كافر. وكانت فيها أمثال: وعلى العاقل ما لم يكن مغلوبا على عقله أن يكون له ساعات، ساعة يناجي فيها ربه، وساعة يفكر فيها في صنع الله عز وجل، وساعة يحاسب فيها نفسه فيما قدم وأخر، وساعة يخلو فيها لحاجته من الحلال في المطعم والمشرب. على العاقل ألا يكون ظاعناً إلا في ثلاث: تزود لمعاده ومرمة لمعاشه ولذة في غير محرم. وعلى العاقل أن يكون بصيراً بزمانه مقبلاً على شأنه حافظا للسانه. ومن حسب كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه. قال قلتُ يا رسول الله فما كانت صحف موسى؟ قال: كانت عبراً كلُّها: عجبت لمن أيقن بالموت ثمّ هو يفرح! عجبت لمن أيقن بالنار ثمّ هو يضحك! عجبت لمن أيقن بالقدر ثمّ هو ينصب! عجبت لمن رأى الدنيا وتقلبها بأهلها ثمّ اطمأن إليها! عجبت لمن أيقن بالحساب غداً ثم لا يعمل!» ابن حبان، الصحيح (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨/١٩٨٨المجلد الثاني، ص ٧٨. وهذه الأمثال والمواعظ التي تُضاف هنا إلى صحف إبراهيم وموسى نجدها في مصادر أُخرى من النوع الأدبي نفسه منسوبة إلى داوود النبي أو محفورة على لوح من الذهب تحت «الجدار الذي يريد أن ينقض» في قصة موسى والخضر. أما الذي يُروى عن وهب بن منبه في كتاب المبتدأ فهو مختلف قليلاً: «أن جميع الكتب التي أنزلها الله على أنبيائه مائة صحيفة وخمس صحف وأربعة كتب، منها خمسة وثلاثون صحيفة أنزلها على شيث بن آدم وخمسون صحيفة أنزلها على إدريس، وعشرون صحيفة أنزلها على إبراهيم، وأنزل التوراة على موسى، والزبور على داود، والإنجيل على عيسى، والفرقان على محمد عليهم السلام». تجد هذه الرواية لدى الماوردي، تفسير (النكت والعيون)، ج٦ ص٢٥٦.

معرفياً لتاريخ الأديان في الإسلام. وكان لا بد للأقليات الدينية المتواجدة في دار الإسلام، من غير اليهود والمسيحيين، من التفاوض معه مقابل الاعتراف بها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أننا في القرنين الأولين للهجرة فإن «التفاوض» يتخذ في أحد طرفيه معنى هو أقرب إلى الإغناء والرفد بما ينسرب في قنوات الإرث الروحي الكتابي المشترك كبقية المواد التي دخلت في بناء ذلك المثال وكان مصدرها، كما هو معروف، بالإضافة إلى القرآن والحديث، ما سَمّاه المتأخرون بشيءٍ من الريبة والتبخيس «الإسرائيليات» أي التراث القانوني وغير القانوني ل «أهل الكتاب» أو كما سموهم «أهل العلم الأوَّل».

الصابئون الإبراهيميون

ماذا نجد عن الصابئين في هذه الأدبيات؟ في مرويات البدء وتاريخ الأنبياء العائدة للجيل الأوَّل والتي تناقلها على حدٍّ سواء أصحاب الحديث ومصنفو قصص الأنبياء والمفسرون والمؤرخون، وكانت لا تزال في بداياتها، لا نجد ذكراً البتَّة لدين الصابئين. كما أن كتاب البدء لابن اسحاق المدني (ت ١٥٠/٧٦٧) المُصنَّف في النصف الأوَّل من القرن الثاني يجهلهم تماماً. أوَّلُ النصوص التي تلحظ للصابئين مكاناً في التاريخ الإسلامي للأديان يعود للنصف الثاني من القرن الهجري الثاني. ففي الفصل الذي يخصصه صاحب الفهرست لـ«أسماء كتب الشرائع المنزلة»، ينقل بالحرف فقرات من كتاب «قديم النسخ» يحتمل النديم أنه كان في مكتبة المأمون. مُصنِّفُهُ هو «أحمد بن عبد الله بن سلام مولى أمير المؤمنين». و«أمير المؤمنين» المشار إليه هو، على ما يحسب النديم، هارون الرشيد.

يقول أحمد بن عبد الله بن سلام في الفقرة الأولى:

«ترجمتُ هذا الكتاب من كتاب الحنفاء وهم الصابيون الإبراهيمية الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام، وحملوا عنه الصحف التي أنزلها الله عليه وهو كتاب فيه طول إلاّ أني اختصرتُ منه ما لا بد منه ليعرف به سبب ما ذكرتُ من اختلافهم وتفرقهم، وأدخلتُ فيه ما يحتاج إليه من الحجة في ذلك من القرآن والآثار التي جاءت عن الرسول صلعم وعن أصحابه وعن من أسلم من أهل الكتاب، منهم عبد

الله بن سلام ويامين بن يامين ووهب بن منبه وكعب الأحبار وابن التيهان وبحير [ا] الراهب».

في الفقرة الثانية يكتب ابن سلام:

«ترجمتُ صدر هذا الكتاب والصحف والتوراة والإنجيل وكتب الأنبياء والتلامذة من لغة العبرانية واليونانية والصابية وهي لغة أهل كل كتاب إلى العربية حرفاً حرفاً...» ثم يلح على التزامه النقل الحرفي بقدر ما تسمح به أساليب التعبير بالعربية. وفي فقرة أخيرة موازية لرواية أبي إدريس الخولاني، يخلص المصنف إلى القول أن جميع الأنبياء مائة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي، منهم المرسلون بالوحي شفاهاً ثلثمائة وخمسة عشر نبياً. وجميع ما أنزل الله تعالى من الكتب قبل التوراة، خمسة كتب في مائة صحيفة: أول كتاب منها صحف آدم (وعددها ٢١ صحيفة) والكتاب الثاني أُنزل على شيث (٢٩ صحيفة)، والكتاب الثالث على أخنوخ وهو إدريس (٣٠ صحيفة) والكتاب الرابع على إبراهيم وهو عشر صحائف، والكتاب الخامس على موسى قبل التوراة وهو عشر صحائف»(١).

هنا يُطرح السؤال: مِن زعم ابن سلام أنه استحصل على «كتاب الحنفاء» وأنه يعرف «اللغة الصابية»، وهي عنده، كما يبدو، غير السريانية، يتحصَّل أنه عرف جماعةً تحمل اسم الصابية الإبراهيمية. بصرف النظر عن مضمون الكتاب وما يزعم أنه أخذه منه مختصراً، ما قيمة هذه الدعوى؟ وهل الصابيون الإبراهيمية حقيقةٌ أم خيال؟ إذا كان البحث، منذ كولسون، قد رمى قصة أحمد بن عبد الله بن سلام في سلة المهملات، فلأنها تنتمي إلى قصص الأنبياء مما لا يُجنى منه معطيات تاريخية، ولأنه لم يتعرَّف في الصابئين الإبراهيميين على المندائيين أو الحرنانيين، كما أهمل روايات المفسرين الأوائل للسبب عينه. لكننا نعرف الآن أنه كانت تتواجد في ذلك الحين في العراق جماعة تحمل اسم الصابئة وكان بعض أفرادها يؤمّون الخلفاء والملوك حسب تعبير الجاحظ. فليس لدينا من الأسباب ما يدعونا لاتهام «مولى أمير المؤمنين» باختلاق طائفة دينية وهمية.

أن كتاب ابن سلام ينتمي إلى أدبيات البدء وقصص الأنبياء. هذا نفهمه من

---

(١) النديم، الفهرست، ص٢٤-٢٥.

موضوعه «أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها» ومن ملاحظة النديم الذي يلجأ إلى ألفاظ المتكلمين في تسميتهم التحقيرية لأصحاب الحديث حين يقول عن الكتاب أن «أكثر الحشوية والعوام يصدقون به ويعتقدونه». ومن الواضح أن ابن سلام يضع الصابئين في أهل الكتاب قبل اليهود والنصارى، ويضع «كتاب الحنفاء» إلى جانب التوراة والإنجيل وكتب الأنبياء والتلاميذ. وهو إذ يذكر الصابئين وكتابهم، كما بقية الكتب المنزلة على اليهود والمسيحيين، فلكي يشهدوا على صحة ما جاء في القرآن والخبر المأثور عن النبي وأصحابه والتابعين. وهذه الخطة في توظيف بعض المعطيات اليهودية أو المسيحية لإثبات النبوة كانت مُتبعة منذ ابن إسحاق وما ذكره عن الفارقليط. فالمسلمون فعلوا ما فعله المسيحيون من قبلهم حين صادروا التوراة لتشهد للناصري. في سياق هذه الخطة -قد يتبادر إلى الذهن- أن الإخباريين المسلمين، لا سيما أصحاب القصص في القرون الأولى للهجرة قد فتَّقوا من المعطيات القرآنية المتعلقة بإبراهيم حلقة من القصص حول «خليل الرحمن» وملته الحنيفية، وأن ما يرويه أحمد بن عبد الله بن سلام عن هؤلاء الصابيين الإبراهيمية قد يكون جزءاً من تلك الحلقة. نستبعد ذلك. أن خبر ابن سلام عن الصابيين الحنفاء لا ينتسب إلى مجموع القصص الإبراهيمي السابق. فابن إسحاق والكلبي، مثلاً، يلتزمان بالنسب الذي وصل به القرآن العرب بإبراهيم. والحنفاء الإبراهيميون عندهما هم العرب قبل أن يبدِّلوا دين إبراهيم ويستوردوا عبادة الأوثان كما تقول الأسطورة الشهيرة التي أوردها ابن الكلبي في كتاب الأصنام[1]. وما الإسلام عندهم إلاّ عودة إلى الينابيع. ومعلومٌ ما في السيرة أن بعض المكيين (ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وأصحابهما)، كما تقول الرواية التي صارت جزءاً من التاريخ الرسمي للإسلام، قد حاولوا الاهتداء قبل البعثة إلى الحنيفية دين إبراهيم[2]. لكن، كما ذكرنا من قبل، لا هؤلاء ولا العرب قبل أن يبدلوا دين إبراهيم وُصفوا بأنهم صابئين. ومع أن القرآن جعل لإبراهيم أتباعاً وصُحُفاً («إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي»: آل عمران

(١) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، ص٨ و٥٨.

(٢) ابن هشام، سيرة، ج١ص ٢٠٤.

٦٧)، فإن الإخباريين الأوَّلين لم يتوقفوا عند هؤلاء الأتباع، ولا أجروا لهم ذكراً، ولم يتخيَّلوا ما في صحف إبراهيم إلاّ حكماً وأمثالاً جارية. فما يذكره ابن سلام عن الصابيين الإبراهيمية جديدٌ كل الجدة وفريد. وبروزه في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ثم انحساره بعد ذلك لصالح أسطورة نقيضة تضع إبراهيم في مواجهة الصابئين، لا يُفسَّر إلاّ بمصدر مختلف عن مصادر ابن إسحق، وجديد لم يعرفه أصحاب القصص من قبل. فليس من قبيل الصدفة أن يتزامن ظهور هذه الرواية مع اتصال المسلمين في ذلك الوقت بجماعة من الصابئين.

من جهةٍ أُخرى، نحنُ نعرف، بالاستقلال عن مصادر دار الإسلام، أن الكتب التي نسبتها اليهودية الرسمية والجماعات المنشقة عن الهيكل إلى إبراهيم كثيرة. وبعضها ينتمي إلى النوع الأدبي الذي يستوي فيه كتاب أخنوخ الشهير. في رواية نقلها المقريزي عن «شرح الإنجيل» حول فرق اليهود السبعة أيام يسوع، أصلها أحد كتب المقالات المسيحية اليونانية السابقة للإسلام، أن إحدى هذه الفرق، ويسميها المترجم «المتقشفون» وتحمل في الأصل اليوناني اسم Nασαραιοι يمنع أفرادها «أكثر المآكل وخاصة اللحم ويمنعون من التزوّج بحسب الطاقة ويقولون بأن التوراة ليست كلها لموسى»[١]. وفي حين تسمي الترجمة السريانية أفراد هذه الفئة ܢܙܪܝܐ ملتزمة قدر الإمكان بالأصل وتضيف بأنهم لا يقبلون كتب موسى والأنبياء ويتعبدون بكتب أخرى غيرها[٢]، يزيد النص العربي هذه العبارة: «ويتمسكون بصحف منسوبة إلى أُخنوخ وإبراهيم عليه السلام»[٣]. معلومٌ أن هذه الطائفة الذي أثار اسمها جدلاً واسعاً تنتمي إلى تيار يهودي منشق. وقد اندمج أفرادها من اليهود المتنصرين، كما تقول المصادر الكنسية، بأتباع الحسيح[٤]. فليس من الغريب أن يكون قد وُجِد في زمان ابن سلام فئة من تلك الفئات.

---

(١) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج٣ ص٧٣٢.

(2) Michel le syrien, *chronique*, t.4 (texte syriaque), p. 94.

(٣) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج٣ ص٧٣٢.

(٤) حول هذه الطائفة راجع:

Ray Pritz, *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the N.T period until its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem, The Magness Press-E.J.Brill, 1988.

وانظر بعد.

ثم أننا نعرف أيضاً بطريقٍ أُخرى أن ابن سلام نهل من معين بعض الفئات الواقعة على هامش اليهودية والمسيحية الرسمية. إن اسم «عبد الله بن سلام» مولى الهاشميين الذي يدلل أنه يتقن العبرية يعيد إلى ذاكرتنا اسم الصحابي عبد الله بن سلام مولى النبي (ت٤٦/ ٦٦٣). من المعروف أنه كان يهودياً وعلى علم باليهودية، وأنه أسلم في المدينة مع سَلَمة ابن أخيه وسلام ابن شقيقته ويامين بن يامين[١]. وكما يمكن أن نتخيَّل فأن التسمية «عبد الله بن سلام» هي حلقة تتكرَّر كل جيلين في عدة سلاسل متوازية من السلالة السلامية. لا بد أن أحمد المذكور ينتسب إلى واحدة من هذه الحلقات. أن أحد المصنفين الآمديين في التاريخ القديم، ممن لا يزال كتابه مخطوطاً[٢]، يستعين في القسم الذي يخصصه للعبرانيين والكتب المنزلة بمُصَنِّف متقدم يسميه «الإنجيلي» في موضع[٣]، و«أحمد بن عبد الله المعروف بالإنجيلي ابن أخي عبد الله بن سلام مولى الرسول» في موضعٍ آخر[٤]، وفي موضع ثالث يقول أنه «من ولد عبد الله بن سلام»[٥]. هذا «الإنجيلي» هو بلا ريب «الإنجيلي» الذي يذكره المسعودي في لائحة المصنفين في التاريخ الذين سبقوه[٦]. ومما يأخذه المصنف الآمدي عن الإنجيلي حول كتب اليهود معطيات مصدرها أسفار يهودية تعتبر اليوم منحولة[٧]. ونقلاً عن ابن سلام يشير إلى كتاب يهودي اسمه «حسبن عليم» ومعناه «تاريخ الدنيا» وهو كما يقول «كتاب لبني إسرائيل مكتوب على سبيل التاريخ وتقييد عظام الأمور الحادثة في الدهور وهو الكتاب الذي تسميه النصارى بالرومية الأخرانيقون»[٨]. نعرف من

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ج٥ ص٣٧٧-٣٨٦ وج٢ ص٣٠٤.

(٢) الكتاب محفوظ في مكتبة الدولة في برلين تحت رمز Sprenger ٣٠ وفي فهارس Ahlwardt تحت رقم ٩٤٣٤ وعدد أوراقه ١٩٥ ورقة. وكان شبرنجر يظن أن مؤلفه هو أبو عيسى يحيى بن المنجم وأنه كُتب عام ١٣١ للهجرة. ثم بيَّن الفحص أن مؤلفه مجهول وأنه صُنِّف في مدينة آمد عام ٥٣١/ ١١٣٧. ولم نطلع عليه بل عدنا إلى مقالة باللاتينية لـ J.W. Rothstein استعرض فيها محتوياته:

J.W. Rothstein, *Chronographo arabe anonymo*, Bonn, 1877, 55 pages.

(3) *Ibid*, p.44 (f.103 du manuscrit).

(4) *Ibid, p.35 (f.182 du manuscrit).*

(5) *Ibid, p.49 (f.184 du manuscrit).*

(٦) المسعودي، مروج، ج١ ص١٣.

(7) *Chronographo*, p. 43 (f.56 du manuscrit).

(8) *Ibid, p. 44 (f.16 et 53 du manuscrit)*

البيروني أن الأخرانيقون هو كتاب أوسيبس أسقف قيسارية المعروف بالـCHRONICON[١]. قد يكون «حسبن عليم» كتاباً مشابهاً أو جدولاً بالأحداث والأعياد مرتباً على السنين. بيد أن الأهم من ذلك هو قول المصنف في موضع آخر «وفي أيدينا مما يقرؤه المسلمون إنجيل ذكر أحمد بن عبد الله من ولد عبد الله بن سلام أن سلمان الفارسي أخذه ممن كان على رسم المسيح» ويعلق المصنف: «والنصارى تسميه كتاب إقلاميس ولا تدخله البيع ولا يقرأون به»[٢]. هذا الكتاب عرفه البيروني ونظر فيه وذكر إنه يُدعى «إنجيل السبعين» ويُنسب إلى إقليمس وأن «في صدره أن سلام بن عبد الله بن سلام قد كتبه عن لسان سلمان الفارسي». ويضيف البيروني أن الكتاب مفتعل وأن النصارى وغيرهم ينكرونه[٣]. كما أن كتباً معرَّبة منسوبة إلى إقليمس كانت بين أيدي المسيحيين في دار الإسلام. هذا ما يقوله المسعودي عن أحدها وينوّه بأن قليمنس كان تلميذاً لبطرس، ويضيف: «ورأيتُ كثيراً من النصارى يقف في هذا الكتاب ويدفع أن يكون صحيحاً»[٤]. والأرجح أنه يومئ إلى الكتاب المعروف بـ«كتاب المجال» أو «مغارة الكنوز» الذي كان النساطرة يحسبونه في الملاحم والخرافات ويردونه. وسيذكر المقريزي من بعد، نقلاً عن مصادر مسيحية، في سياق حديثه عن كتب النصارى «كتاب قليموس» مباشرةً بعد «كتاب الأبركسيس» (أعمال الرسل)، «وفيه ما أُمِر به الحواريون وما نهوا عنه»[٥]. ولا يشير المقريزي إلى ريبة النصارى في هذا الكتاب. فلعلّه يشير إلى الكتاب المعروف بال Les Constituions Apostoliques. فهذا الكتاب المضاف إلى قليموس كان متداولاً في كنائس المشرق.

من المحتمل جداً أن أحمد بن عبد الله من ولد عبد الله بن سلام الإنجيلي ناقل كتاب إقليمس و«حسبن عليم» هو نفسه أحمد بن عبد الله بن سلام الذي نقل

---

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص٣٠٥. وكذلك ذكره ابن العبري في مختصر تاريخ الدول، ص ٢٥ ويسميه «الخرونيقون» ويكتب «أوسابيوس» بدلاً من أوسيبس.

(2) *Chronographo*, p. 49-50 (f.30 du manuscrit).

(٣) البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٣.

(٤) المسعودي، التنبيه، ص١٦٠.

(٥) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج٣ ص٧٤٥.

عنه النديم، وأن قوله عن نفسه «مولى أمير المؤمنين» أي مولى الهاشميين، مرده أن عبد الله بن سلام الأوّل كان مولىً للنبي. أما لقب «الإنجيلي» فقد لحقه من نقله لإنجيل السبعين. من جهةٍ أُخرى، كان يمكن الظن أن «إنجيل السبعين» هو واحدٌ من هذه الأناجيل المنحولة نُسِب إلى جملة التلاميذ الذين خلّفهم المسيح وكان عددهم سبعين تلميذاً، على ما في لوقا، لولا نسبته الصريحة إلى إقليمس. ومن المعروف اليوم أن عدداً من الكتب قد نُسب إلى قلمنس Clément، ومنها ما يُعرف بـ Le roman pseudo-clémentin. لا نعرف علاقة النسخة التي ينسبها ابن سلام إلى سلمان الفارسي بالكتب المسيحية. من الثابت على كل حال أن «كتاب قليموس» الذي يذكره المقريزي لا يُحسب إنجيلاً. كما أنه من الصعب تحويل كتاب المجالّ إلى إنجيل. فهو أصلاً لا يذكر السبعين. وليس بالإمكان أن نعرف العلاقة بين إنجيل السبعين وبين Le roman pseudo-clémentin. ولا نعرف إذا كان إنجيل السبعين هو أصل إنجيل برنابا[1]. فإنجيل السبعين لم يَلق رواجاً ولم يعُد إليه على كل حال المصنفون المسلمون في ردودهم على المسيحيين فيما عادوا إليه من كتب المسيحيين الدينية[2]. ما هو في حكم المؤكد أنه كان لابن سلام أسبابه لكي يهتم بكتاب إقليمنس وللمسيحيين أسبابهم لينظروا إلى ذلك المصنَّف بعين الريبة. ثمّة علاقة، على الأقل شكلية، بين الأصل اليوناني لقصة أقليمنس و«إنجيل السبعين». ففي Le roman pseudo-clémentin يوصي بطرس تلميذه أن يحذو في نقل التعليم حذو موسى حين اختار سبعين نقيباً. مما يعني أن سبعين مؤمناً ممتحناً قد

---

(١) إنجيل برنابا، ترجمة الدكتور خليل سعادة، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٠٨. وهي نسخة منقولة عن نسخة إنكليزية مترجمة هي بدورها عن نسخة إيطالية كانت قد تُرجمت لا شك في ذلك عن العربية. على الرغم من الطبقات الكثيفة من الغشاوة اللغوية، وعلى الرغم مما أُضيف إليه في الإسلام أو حُذف منه أو بُدّل فيه، وعلى الرغم مما قد يكون المترجم الإيطالي أضافه أو حذفه أو بدّله، على الرغم من كل ذلك، يبقى من الواضح أن هذا الكتاب - بما فيه من اقتباس وأن ضئيل من سفر أخنوخ، ومن الدفاع عن اليهودية والختان، ومن القول بنبوة يسوع والاغتسال وتحريف أسفار التوراة ومن النزعة التقشفية وإلغاء يوحنا المعمدان وغير ذلك مما يطول ذكره من العلامات اليهودية المتنصرة- هو من وضع اليهود المتنصرين. ولم يبعد عن الحقيقة كثيراً الذي ترجمه إلى العربية حين افترض أن واضعه «يهوديّ إعتنق الدين الإسلاميّ بعد تنصّره».

(٢) هذا ما يتضح من دراسة عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى على نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦.

نقلوا عن Clément عن بطرس التعليم الحقيقي للناصري. هذا ما يفسر التسمية الإسلامية للكتاب بـ«إنجيل السبعين». ومن المعلوم أن Le roman pseudo-clémentin، ذا الأهمية الخاصة في تاريخ المسيحية، والذي وضعه يهودٌ متنصرون باليونانية في سوريا في القرن الثاني أو الثالث وتُرجم إلى السريانية في الرها قبل الإسلام، كانت تتداوله طوائف من اليهود المتنصرين التي اعترف أفرادها بيسوع الناصري لا على أنه ابن الله لكن «النبي الحق»[١]. فهو أقرب إلى توكيد قول الإسلام بالمسيح مما انتهت إليه المسيحية الرسمية من الاعتقاد بألوهية المسيح. وهذا قد يفسر لماذا كان المسيحيون لا يعترفون بصحة كتاب إقليمس ولا يُدخلونه البيع. وفي الوقت عينه يفسر اهتمام ابنِ سلام به واقتباسه له في صيغة تجعله، على ما نحتمل، يبشر بمجيء نبي الإسلام، ونسبته إلى سلمان لما كان معروفاً من التحاق سلمان، قبل أن ينتهي به المطاف في وادي القرى، بطوائف مسيحية هامشية في الشام فالموصل فنصيبين فعمورية كان أتباعها على ما زعموا ينتظرون ظهور النبي العربي الأمي[٢]. وكل ذلك يدلُّ باختصار أن ابن سلام لم يختلق مصادر وهمية لكنه استعان بمصادر كتابية، قانونية وغير قانونية، يهودية ومسيحية ويهودية متنصرة كان واسع الاطلاع عليها.

إدريس وصابي والصابئون

لا شك أن كتاب عبد الله بن سلام في البدء قد ذاب في أدبيات قصص الأنبياء اللاحقة. فهذه الأدبيات كان يعيد القصاصون إنتاجها وتحديثها كل ليلة في المساجد مكتفين في أغلب الأحيان بنسبتها إلى كعب الأحبار أو وهب بن منبه، شهرزاد كتب البدء، آخذين بعين الاعتبار ما يعرفونه أو يعرفه معاصروهم عن صابئة زمانهم. من المفيد إذن أن نبحث عمّا يمكن أن يكون قد تسرَّب من كتابه أو

---

(1) Roman pseudo-clémentin, dans *Ecrits apocryphes chrétiens*, 2, pp1175-2003.

وراجع خاصةً الدراسة الكلاسيكية:

Oscar Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*. Paris, 1930.

(٢) ابن هشام، سيرة، ج١ ص١٩٨-٢٠١.

من مصنفات تنتمي إلى النوع الأدبي نفسه، فيما يخص الصابئين، إلى أدبيات قصص الأنبياء.

روايةٌ نجدها في بعض المصادر المتأخرة تسترعي الانتباه. إنها تقع في قصة إدريس. معلومٌ إن الإخباريين والمفسرين قد اعتقدوا منذ وقتٍ مبكر أن إدريس النبي الذي يذكره القرآن مرتين (مريم ٥٦ والأنبياء ٨٥) هو أخنوخ التوراتي. ورووا في معنى «ورفعناه مكاناً علياً» قصصاً طريفة جرت له مع ملك الشمس وملك الموت قبل أن يستقر في السماء الرابعة حيث التقاه النبي أثناء عروجه إلى السماء. يقول ابن أسحاق في كتاب البدء في نسب أُخنوخ: «**ثم نكح يرد (...) وهو ابن مائة سنة واثنتين وستين سنة بركنا ابنة الدرمسيل بن محويل بن خنوخ بن قين بن آدم فولدت له أخنوخ بن يرد وأخنوخ إدريس النبي وكان أول بني آدم أعطي النبوة وخطَّ بالقلم**»[1]. وكان وهب بن منبه قد ذكر في كتاب المبتدأ أنه أخنوخ وأنه «أُنزل عليه ثلاثون صحيفة وهو أول من خط بالقلم، وأول من خاط الثياب ولبسها، وكانوا من قبله يلبسون الجلود». هذا لأنه كان «خياطاً» على اعتقاد كعب[2]. ولا يكتفي وهب بذكر الصحف والخط بل يرسم صفات النبي الجسمية والمعنوية كما سيفعل من بعد المصنفون في أخبار الفلاسفة. فعلى ما رُوي عنه «**كان إدريس رجلاً طويلاً ضخم البطن عريض الصدر قليل شعر الجسد، كثير شعر الرأس وكانت إحدى أذنيه أعظم من الأخرى، وكانت في جسده نكتة بيضاء من غير برص، وكان دقيق الصوت دقيق المنطق قريب الخطى إذا مشى، وإنما سمي إدريس لكثرة ما كان يدرس في كتب الله تعالى وسنن الإسلام**»[3].

هذا في القرن الهجري الأوَّل. في القرن الرابع وأوائل القرن الخامس يروي الكسائي في كتابه «قصص الأنبياء» في قصة إبراهيم، بعد حديثه عن الصحف المنزلة على إدريس النبي: «**ثم علَّمها إدريس [أي صحف آدم وشيث وتلك التي أُنزلت عليه] لأولاده وقال لهم يا بني اعلموا أنكم صابئون فتعلَّموا الكتابة في صغركم لتنتفعوا بها في كبركم. فالصابيون هم الكتبة وذلك قوله تعالى الصابئين**

---

(١) الطبري، تاريخ، ج١ص ١٧٢ وابن هشام، سيرة، ج١ ص٥.

(٢) الطبري، تفسير، ٣٧٨/٢.

(٣) ابن قتيبة، كتاب المعارف، ص١١. وابن قتيبة يرجع فيما يذكره عن الأنبياء الأوَّلين إلى مصدرين هما كتاب المبتدأ لوهب بن منبه وترجمة عربية للتوراة.

والنصارى. فلم يزالوا يتوارثون صحف شيث وإدريس وسفر آدم إلى زمان نوح ثم إلى زمان إبراهيم» وعندما سار إبراهيم إلى أرض الشام فوصل إلى حرّان **«وجد فيها قوماً من الصابئين يقرأون الكتب المتقدمة ويؤمنون بها وبما فيها فقال إبراهيم إلهي ما ظننتُ أن أحداً يوحدك غيري وغير من معي من المؤمنين فأوحى الله إليه يا إبراهيم إن الأرض لا تخلو من قائم يقوم فيها بحجة الله فأمره الله أن يدعوهم إلى دينه فدعاهم فأبوا وقالوا كيف نؤمَن بك وأنت لا تقرأ كتابنا فأنساهم الله ما كانوا يحسبونه من العلم والكتب فتحققوا أن إبراهيم نبياً مرسلاً [هكذا] ثم قرأ إبراهيم عليهم كتبهم التي كانوا يدرسونها فآمن بعضهم ثم افترق الصابئون فمنهم من آمن به وهم البراهمة** [وهو قراءة تصحيفية واضحة لـ«إبراهيمية»] **وكانوا معه لا يفارقونه ومنهم من بقوا على دينهم في أرض حران ولم يهاجروا مع إبراهيم إلى الشام وقالوا نحن على دين شيث وإدريس ونوح فسموا بالنوحية»**[١].

ثمّة عناصر تسكت عنها رواية الكسائي وتخص الصلة بين صابئ والصابئين والكتابة، نجدها في أخبار الزمان المنسوب للمسعودي. وهذا الكتاب كما هو معروف خليط من مصادر شتى وفيه روايتان عن تاريخ الآباء من آدم إلى نوح. الأولى منهما هي تقريباً تلك التي ينقلها المسعودي في مروج الذهب حيث نلاحظ التأثير الشيعي الذي يتجلى في وجود «وصية» هي رمز الإمامة يتناقلها الآباء من قرنٍ إلى قرن «ما دام النسل». كما نرى في هذه الرواية «كتاب سر الملكوت» أو «مصحف السر» الذي علّمه الملك مهلاييل لآدم و«غار الكنز» الذي دُفن فيه آدم[٢]. وهذه العناصر مصدرها الواضح المصنف المعروف بـ«مغارة الكنوز» أو «كتاب المجال» المذكور آنفاً. وهو مصنف يُعتقد أنه صُنع في العراق في بيئة يهودية متنصرة في القرون الميلادية الأولى ثم انتشرت صيغ مسيحية منه بين السريان الذين عملوا له ترجمات عربية[٣]. في الرواية الثانية ينقل مصنف أخبار الزمان عن إدريس-أخنوخ: **«ونظر في علم الفلك، ووضع المكيال والميزان، وأوتي علم الطب والنجوم وعلم الزيجات بحساب غير حساب الهند. وسأل ربه**

---

(١) الكسائي، قصص الأنبياء، ص٧٠-٧١.

(٢) أخبار الزمان، ص٥٣-٥٧.

(3) Su-Min RI Andreas, *Commentaire de la caverne des trésors. Etude sur l'histoire du texte et de ses sources*. Corpus scriptorum orientalium. Vol.581, tome 103. Louvain, 2000.

فأراه الصور الفلكية العالية. وكانت الأرواح تخاطبه. وعُلّم أسماء الصعود والهبوط فصعد وهبط ودار [حول] الفلك وعرف أشكال النجوم ووقف على مسير الكواكب وعرف كل ما يحدث في العالم فزبره على الحجارة وعلى الطين. وزيد مع ذلك كل العلوم والصناعات. وكانت له قصص تطول مع ملك الموت ومات ثم عاش ونظر إلى النار ودخل إلى الجنة ولم يخرج منها. ورفع على رأس ثلاثمائة سنة من عمره. وكان يقال له هرمس باسم عطارد. وعَلَّم ابنه صابياً الخط فقيل لكل من كتب الخط بعده صابياً. وهو الذي أخبر بالطوفان وما يحدث في العالم، ودفع الوصية والصحف إلى ابنه متوشلخ وأمر صابياً بمعونته. وكان صابيا [هكذا] قد بلغ مبلغاً جليلا»[1].

لا نعرف المصدر المباشر الذي أخذ المصنف منه هذه الرواية لكنه بالتأكيد أحد كتب البدء التي اعتمد عليها الهمداني في الإكليل، نقلاً، كما يقول، عن ابن إسحق:

«ونكح يارذ بن مهلاييل وهو ابن مائة سنة واثنتين وستين سنة بركنا بنت الدرمسيل ابنة مخويل ابن خنوخ بن قاين بن آدم فولدت له أخنوخ وهو إدريس النبي عليه السلام وتسميه الأعاجم هرمس الكبير. (...) ثم نكح أخنوخ بن يارذ هدانة بنت تاويل بن مخويل بن خنوخ بن قاين بن آدم فولدت له متوشلح وصابئاً، فعُلِّم صابئ الخط فكانت العرب تسمي كل من قرأ الكتب أو كتب صابئاً، وكانت قريش تسمي النبي صلى الله عليه وسلم أيام كان يدعو الناس بمكة ويتلو القرآن صابئاً. ويُقال أن أخنوخ أول من خاط الثياب وترك لبس الأُدُم وهو أوَّل من بدع الميزان ووضع المكيال وكان عمره ثلاث مائة سنة وخمساً وستين سنة ثم توفي. وقيل أنه رُفع رفعة الوداع. وقيل لم يُرفع حتى أتقن معرفة الفلك مُدة ثم أُعيد إلى الأرض فمات فيها ودُفن. والذي يعمل عليه العلماء أنه أُلهم وأوحي إليه علم النجوم وكُشف له عن المقاييس»[2].

من الواضح أننا أمام أصل واحد ورد بصيغ مختلفة في الإكليل وأخبار الزمان وقصص الكسائي حيث أُضيف إليه في كل مرَّة عناصر مختلفة المصادر. فنحنُ لا نفهم لماذا يُسمي إدريس أبناءه الصابئين في رواية الكسائي إلاّ إذا افترضنا وجود

(١) أخبار الزمان، ص٨٦ -٨٧.

(٢) الهمداني، الإكليل، ج١ ص١٧.

صابيء كاتب الأسفار المقدَّسة في الأصل. ونعتقد أن الهمداني، في مطلع القرن الرابع، هو الأكثر وفاءً للنص الأصلي والأقرب إليه، وأن هذا النص الأصلي، أو نصوصاً مشابهة، كان سارياً في النصف الثاني من القرن الثالث، فالطبري يُلمح إلى أحدى مشتقاته: «وقال أهل التوراة أنه كان لمتوشلح [ابن إدريس] ابن آخر غير لمك يقال له صابئ وقيل أن الصابئين به تسموا صابئين»[١]. وكذلك المسعودي الذي يضيف أنه «كان على الحنيفية الأولى»[٢]. إذا كان المسعودي يقدم للرواية بعبارة «وقيل»، فإن البيروني ينسب هذا القول إلى «بعض أهل الكتاب»[٣]. وهذا ما سيشيع في نسب صابي في مصنفات المتأخرين بل أن بعضهم سيجعله ابناً لشيث[٤] أو ابناً للامك[٥].

إن ما استجد في قصة إدريس-اخنوخ بالمقارنة مع ما كان معروفاً منها في البدايات مع وهب وكعب الأحبار وابن إسحق هو عروج إدريس إلى الفلك عروجاً مختلفاً عن ارتفاعه الأوَّل واستفادته علم النجوم (في أخبار الزمان وعند الهمداني). كما يظهر صابي بن إدريس والعلاقة بين الصابئين والكتابة وانتساب الصابئين إلى إدريس. وكذلك الخلاف بين النوحية والإبراهيمية (عند الكسائي).

معلومٌ أن قصة إدريس قد اغتنت بعد الجيل الأوَّل من مصنفي كتب البدء بعناصر كثيرة مصادرها متنوعة أهمها الروايات حول هرمس الذي وُحِّد بينه وبين النبي القرآني في أواخر القرن الثاني الهجري. وسنرى تلك الروايات الهرمسية من بعد. ولذا فقد يتبادر إلى الذهن أن ما رأيناه عند الهمداني والكسائي وفي أخبار الزمان قد تسرَّب إلى قصة إدريس من أسطورة هرمس صاحب علم النجوم ومؤسس مذاهب الحرنانيين. خاصةً وأن بعض الروايات ستفسر اسم الصابئين بنسبتهم إلى صاب بن هرمس. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما سيشيع في أخبار الحرنانيين عن انتماء إبراهيم الأصلي لديانتهم قبل خروجه عنها، يصبح مُغرياً أن

---

(١) الطبري، تاريخ، ج١ ص١٧٨.

(٢) المسعودي، التنبيه، ص ٩١.

(٣) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٠٦.

(٤) أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج١ ص٨. وهذا على قوله زعم الصابئة.

(٥) ابن خلدون، تاريخ، ج٢ ص٨.

نعتبر أن تلك العناصر المستجدة في قصة إدريس حرنانية المصدر وأن الصابئين النوحية في رواية الكسائي هم الحرنانيون. غير أننا نستبعد ذلك. ذاك أن فحص الروايات التي تجعل من إدريس-أخنوخ-هرمس، حياته وعلومه وابنه، موضوعاً لها يبيِّن أنها تتكوَّن من سلسلتين مستقلتين ومتوازيتين من الروايات، وإنْ أَعدت إحداهما الأُخرى، تحمل كلُّ واحدة منهما ما يكفي من البصمات لتحديد هوية منتجيها. ثمَّة من جهة إدريس-أخنوخ ومن جهة هرمس. وهما، وإن التقيا في مدار عُطارد مع نبو البابلي وتحوت المصري وهرمس اليوناني وسواهم من مُعلِّمي الحكمة السماويين، فقد احتفظ كلٌّ منهما بسماته الغالبة واستقطب نوعاً من الأدب له مصادره ومقاصده وبيئته ومصنفوه والقوانين التي تتحكَّم بنموه. فالأساطير والقصص الكثيرة التي دارت حول هرمس هي من صنع المشتغلين بالصناعات النجومية والفلسفيين والمصنفين في أخبار العلماء والحكماء بينما صُنعت قصة إدريس-أخنوخ في مجالس القصاصين والمحدثين التقليديين. ولهرمس في أخباره تعليمٌ وفلسفة ودور ولإدريس-أخنوخ في قصصه تعليمٌ وفلسفة ودور. وبالإمكان تخليص قصص إدريس-أخنوخ من قصص هرمس. إن الروايات الرئيسة لأسطورة هرمس وعلى الأخص الرواية الحرنانية تجهل العروج إلى الفلك وتجهل عمر النبي الذي يتجاوز مئات السنين. أما ما نجده عن صعود هرمس إلى الفلك ووضعه على إثر ذلك لعلم النجوم عند بعض المصنفين فمن المحتمل أن يكون قد انتقل إلى أسطورة هرمس بالعدوى من قصة إدريس. هذا إن لم يكن متحصلاً عما أُضيف له من دور الكاهن المتطهر الذي صفت نفسه فارتقت إلى عالم الروحانيين على طريقة فيثاغورس. ومن اللافت في هذا السياق أن محبوب المنبجي الذي ينقل خبر هذا الصعود عن مصادر إسلامية لا يذكر هرمس بل إدريس-أخنوخ[1]. قد يكون إدريس قد أخذ عن هرمس علمه بالنجوم وقد يكون هرمس قد أخذ عن إدريس عروجه للأفلاك. كذلك الأمر في حكايات صابي. ليس بين صابي بن إدريس وصاب بن هرمس أية عناصر مشتركة ما خلا الاسم بطبيعة الحال. صابي بن إدريس الذي يبدو

(١) خصص Van Bladel فصلاً طويلاً لهذه الروايات وانتهى إلى عدم اتساقها في أسطورة هرمس وأن مصدرها المحتمل هو نقول شفوية عن «الإسرائيليات»:
Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp.164-183.

أنه تجريد رمزي لقولهم القديم عن إدريس أنه «أوَّل من خَطَّ بالقلم» يقوم بدور ناقل الصحف المنزلة ويرمز إلى «الكتاب». أما ابن هرمس الذي كان في الأصل خطاط، كما قيَّدته المصادر الكثيرة وأقدمها الفهرست[1]، فهو لا يلعب إلا دوراً شكلياً في نقل علوم أبيه في الصنعة. وهو حين تحوَّل إلى صاب في الحكاية الحرنانية بقي مجرَّد اسم باهت يُفسِّر اسم الصابئين من غير أن يكون ذا صلة بالخط أو بالقلم. أما علاقة إبراهيم الدينية بالحرنانيين في الرواية الموازية، وسوف نرى نماذج منها، بعضها مسيحي، فهي مضادة تماماً لما في قصة الكسائي وتنتمي إلى سياق أُسطوري آخر. أضف إلى ذلك، أن تسمية الحرنانيين بالنوحية لا معنى لها. فهم لم ينتسبوا قط إلى نوح. نعتقد أن الحرنانيين الذين تشير الدلائل العديدة أنهم تبوأوا في أسطورة الصابئة منزلاً أنشأه سواهم لم يكونوا في الأصل الذي أخذ عنه الكسائي، وإنما دخلوا في رواية الكسائي لاحقاً بعد اشتهار الحرنانيين باسم الصابئة وهيمنتهم الرمزية على هذا الاسم.

نعتقد أن نصوص الهمداني والكسائي وأخبار الزمان التي سقناها والتي يهيمن فيها إدريس-أخنوخ على هرمس هيمنة واضحة ليست حرنانية أو هرمسية الأصل لكن كتاب من النوع الأدبي نفسه الذي تنتمي إليه النصوص المذكورة أي قصص الأنبياء، أُخرج إلى حيز التداول بين منتصف القرن الثاني وأواخر القرن الثالث للهجرة. كتاب استعان مصنفه بتراث «أهل الكتاب». هذا يؤكده ورود قصة صابي بن أُخنوخ-إدريس بشكل طبيعي في شجرة الأنساب التوراتية كما ترى عند الهمداني ثم ظهورها في أخبار الزمان المستقل عن الهمداني وفي أصول الكسائي، بحيث تزرع الصابئين في لحمة التاريخ الكتابي المقدس. يؤكده أيضاً وبقوة ورود اسم زوجة أُخنوخ في رواية الهمداني، مما يشير إلى أن الأصل ليس سفر التكوين الرسمي لكن نصوصٌ من نوع المدراش أو كتاب اليوبيلات أو مغارة الكنوز، استخدمها من قبل ابن إسحق. ويؤكده أخيراً التفسير الغني بالدلالات لاسم الصابئين واختصاص صابي بالكتابة. ففي نص الهمداني «فكانت العرب تسمي كل من قرأ الكتب أو كتب صابئاً، وكانت قريش تسمي النبي صلى الله عليه وسلم أيام

---

(١) النديم، الفهرست، ص٤١٧، ٤١٨.

كان يدعو الناس بمكة ويتلو القرآن صابئاً» ليس المقصود صناعة الكتابة ـ لأن النبي كما يُجمع المسلمون كان «أمياً» لا يكتب ـ لكن علم الكتاب أو الدخول في تراث أهل الكتاب أو إذا صح التعبير «الكتابية».

إذا كان إدريس لم يكتسب كل ذلك من هرمس فهو قد استفاده لا شك من أُخنوخ. إن العروج إلى الفلك والسياحة في أقاليمه والاطلاع على ما كُتِبَ في الألواح السماوية للبشر من مصائر من جهة، والترادف بين «الصابئين» و«الكتبة» ونسبة ذلك إلى إدريس من جهةٍ أُخرى تعيدنا إلى الكتب الدينية «المنحولة» التي استعان بها المسلمون وإلى هوية أصحاب تلك الكتب، وعلى وجه الدقة إلى الكتب التي كانت تنسب، قبل الإسلام بل قبل المسيحية، إلى أُخنوخ التوراتي. نُشير بذلك إلى «كتاب أخنوخ»[1]. من المحتمل جداً أن أصداءً من هذا الكتاب أو من مقتبسات سريانية له قد تسرَّبت إلى العربية. وقد وقعنا على آثار باهتة منه أو من كتاب الجبابرة اقتبسها بعض الكتبة من الشيعة من القائلين بالأظلة والأشباح في كتاب أسموه «صحف أخنوخ»[2]. غير أن ما يقرِّب الصابئين- الكتبة من كتاب أخنوخ هو أن أخنوخ، الذي يأمر مراراً ابنيه متوشلح وREGIM بحفظ أسفاره ودرسها ونقلها من جيل إلى جيل، يحمل في أكثر من مكان من «كتاب أخنوخ»، الموضوع بصيغة المتكلِّم، ككتاب الحسيح، لقب «الكاتب»، بل يؤكد أن الملائكة سمَّته بهذا الاسم «الكاتب الحق». كما يحمل لقب «الكاتب» في كتب الملاحم اليهودية ومنها على وجه الخصوص كتاب الجبابرة الذي عُثر على فقرات منه في قمران[3]. إن صابئ

---

(١) وصل هذا الكتاب في روايتين. لذا حملت الصيغة الأولى عنوان «أخنوخ الأول» والثانية «أسرار أخنوخ» والكتابان نشرا مع هوامش نقدية ولوائح بحثية مستفيضة في:
La Bible, écrits intertestamentaires, pp.463-625 et 1167-1223.

(٢) احتفظ المجلسي في بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٩٥ ص ٤٥٣-٤٧٢ بـ«صُحُف أخنوخ» (٢٩ صحيفة) قال أن ابن متُويَه -وهو مجهول-نقلها من «السورية»، يريد السريانية، إلى العربية وكانت «ممزقة ومندرسة». على الرغم من الصياغة الإسلامية البارزة للنص العربي فإن الأصل غير إسلامي لا شك فيه. الصحيفة الثالثة عشر (صحيفة سهم الجبابرة) تلفت الانتباه.

(٣) نشره مع ترجمة إنكليزية ودراسة:
Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997.
يتسمى أخنوخ بالكاتب في الفقرة السادسة، القطعة ١/١٥و١٦ وفي القطعة ١/١٨و٤.

بن أخنوخ، الذي يلعب إزاء ميتوشالح الخليفة دوراً شبيهاً بدور هارون إلى جانب موسى، وعلي بالنسبة لمحمد (عند الشيعة) يرمز إلى الكتابة والعلم الإلهي. إنه ليس مؤسس الدين الصابئي أو الأب الذي تناسل منه الصابئون أو خصماً منازعاً لميتوشالح. لقد أعطى اسمه للذين سيضطلعون بالكتابة، أي كتبة ونقلة الأسفار المقدسة والصحف. إن في تفسير «الصابئون» بالكتبة لنسبٌ مزدوج يجعل منهم أتباع النبي الكاتب ونقلة أسفاره ومستودع علومه و، هذا هو الأهم، الكتابيّون بالمعنى الحرفي. هذا التأويل لاسم الصابئين الذي لم يلجأ إليه الحرنانيون قط هو من عمل طائفة صابئية «كتابية». وهو إذ يرد في قصص الأنبياء عند المسلمين، في سياق إيجابي لافت، ليس مصدره مسيحياً ولا يهودياً لكن رواية صابئية أما لسفر التكوين وأما لكتاب أخنوخ وإما لـ «مغارة الكنوز» أو سوى ذلك من الكتب المنحولة التي كانت منتشرة بين أهل الكتاب على اختلاف مذاهبهم. فبين هذه النثرات الصابئية التي سقناها سواءً روايات بن سلام أو الهمداني والتي تسربت كلها من التراث التوراتي إلى النوع الأدبي المتجانس، ونعني أدب قصص الأنبياء، ثمة تكامل واضح وتزامن تاريخي لا شك فيه.

بالعودة إلى الفقرات اليتيمة التي اختارها النديم من كتاب ابن سلام نفهم أن هذا الأخير قد ساق في كتابه في أخبار الأنبياء والكتب المنزلة أو اختصر، كما يعبِّر، فصولاً أو فقرات من «كتاب الحنفاء» تشرح أسباب اختلاف الصابئين وتفرقهم. وإذا كان نعته لهؤلاء الصابئين بالحنفاء من تحصيل الحاصل نسبةً لانتمائهم إلى إبراهيم، فإن إلحاق صفة «الإبراهيمية» بالصابئين مثيرة للانتباه، كأنما كان ثمّة صابئون ينتمون إلى إبراهيم وصابئون لا ينتمون إلى إبراهيم مما دعاه إلى التوضيح. والعبارة «الصابيون الإبراهيمية» لا تنفي على كل حال وجود صابئين غير إبراهيميين. هل من علاقة بين رواية ابن سلام عن الإبراهيميين وقصة الكسائي عن الخلاف بين الإبراهيمية والنوحية الذين تمسكوا بدين شيث وإدريس ونوح؟ ما خلا النوع الواحد من الأدب الذي وردتا فيه، ليس من علاقة نصية واضحة. على الرغم من ذلك هناك علاقة غير مباشرة لا تنكر: نعتقد أن النوحية الذين نقلتهم قصة الكسائي إلى حران ليسوا الحرنانيين أو صابئين وهميين لكنهم في الواقع الصابئون البابليون الذين ذكرهم الخليل ومقاتل بن سليمان. وفي الجنوب أيضاً

سنرى، في القرن الهجري الرابع، صابئين ينتمون إلى شيث ونوح. أن الخلاف بين الإبراهيميين والنوحيين كان في الواقع في الجنوب. والأسطورة التي يتناقلها المندائيون عن خروج إبراهيم عن دينهم[1] هي أثر يشير إلى ذلك. نخلص من ذلك إلى القول أنه إذا لم يكن مصدر الكسائي كتاب ابن سلام أو مصنفاً مشابهاً، فالروايتان تضيء الواحدة منهما الأُخرى.

ومما يمكن أن يُقرَّب من هذه الروايات فقرة طريفة ينقلها المقريزي في باب فرق الصابئين. إلى ما يأخذه عن الشهرستاني في اختلاقه الشهير لأصحاب الهياكل وأصحاب الروحانيات، يضيف صاحب الخطط هذه المعطيات الغريبة عمَّن يسميهم الحنفاء: «يقرون بنبوة إبراهيم وأنه منهم وهم طوائف منهم الكاظمية أتباع كاظم بن تارح ومن قوله أن الحق في الجمع بين شريعة إدريس وشريعة نوح وشريعة إبراهيم عليهم السلام. ومنهم البيدانية أصحاب بيدان الأصغر ومن قوله اعتقاد نبوة من يفهم عالم الروح وأن النبوة من أسرار الإلهية [الأسرار الإلهية؟]. ومنهم القنطارية أصحاب قنطار بن أرفخشد ويقر بنبوة نوح»[2]. لا نعرف المصدر الذي أخذ عنه المقريزي هذه الأسطر. إنه على كل حال ليس مسيحياً ولا هرمسياً حرنانياً. وهو مستقل من جهة أُخرى عن الشهرستاني ولم يكن الحنفاء فيه أعداءً للصابئين؛ فهذه العداوة وما يذكره المقريزي عن «المناظرات» والحروب المهلكة التي جرت بين الفريقين هي نتيجة لتلوُّث النص بنظريات صاحب الملل. هل كان الحنفاء هؤلاء يوصفون بالصابئين في المصدر الأصلي؟ نميل إلى ذلك لانتسابهم إلى أنبياء الصابئة إدريس ونوح وإبراهيم. ومن المستبعد خضوع ذلك المصدر لتأثير حرناني بسبب موضع إبراهيم. أن أسماء مؤسسي هذه الطوائف توحي بمصدر يستوي في العائلة التوراتية وإن تكن التوراة القانونية لا تعرف هذه الأسماء. من الصحيح أنه لا يمكن البناء على هذه الأسطر اليتيمة التي لا نعرف مصدرها وتاريخ تدوينه. إلاّ أنه لا يمكن الإنكار أنها تنتمي إلى أدبيات كتب البدء وتتفق عموماً مع مرويات أحمد بن سلام والكسائي عن شرائع الأنبياء الأوَّلين وانتساب الصابئين إلى إدريس ونوح وإبراهيم.

---

(1) E.S.Drower, *The mandaens of Iraq*, pp.265-269.

(٢) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج٢ ص٣٤٤.

ثمّة نصوص أُخرى في كتب البدء توحي بأن أصلها جماعة أبي المبارك الصابئ. فهي تدخل الخصاء وسمل العينين في التاريخ المقدس كأنما تبحث لهذه الممارسات التقشفية عن أصل وتبرير. في كتاب «بدء الخلق وقصص الأنبياء» لرفاعة بن وثيمة (ت ٢٨٩/ ٩٠٢)، يروي المصنف، في سياق ذكره للقضاة في تاريخ بني إسرائيل، نقلاً كما يزعم عن وهب بن منبه، أنه كان في القضاة قبل عيلوق «**شاب يقال له شمعون. وكان من أفاضل بني إسرائيل رأياً وعقلاً وديناً [....] وهو الذي سمل عينيه وقطع مذاكيره**» **ولما عاتبه بنو إسرائيل على فعلته المنكرة قال**: «**أما عيناي فكنتُ أرى بهما ما يشغلُ قلبي عن ذكر الله وتذكُراني الدنيا. أما قطعي لمذاكيري فإني لم أرَ فتنةً أعظمُ من فتنة النساء ولا شهوةً أوشك أن يجر حبها إلى النار فأحببتُ أن أقطع ذلك عني**»[١]. في الموضع الذي أُدخلت فيه هذه القصة، يحتل صموئيل المحل الذي يحتله في نص التوراة، في حين أن شمشون يؤخَّرُ إلى ما بعد المسيح، كما هي عليه الحال في معظم قصص الأنبياء. قد يتبادر إلى الذهن أن يكون «شمعون» تصحيفاً بالحرف وبالمعنى لـ«شمشون». إذ من المحتمل أن يكون ما تعرَّض له شمشون من سمل عينيه قد ساهم في الخلط بين الاثنين. إلاّ أنه ليس في القصة التوراتية الرسمية ما يبرر تحوُّل شمشون المحارب الذي لم يشتهر بالعفّة إلى شمعون الزاهد. فها هنا شخصيتان مختلفتان واختلافهما حاد. من تحصيل الحاصل أن لا يكون مصدر هذه الشخصية يهودياً («لا يدخل مخصيٌّ بالرض أو مجبوب في جماعة الرب» تثنية، ٢٣/ ١) أو مسيحياً لأن أسفار اليهود والمسيحيين تتفق على القول أن سلسلة القضاة بعد شمشون قد انقطعت فترةً قبل أن تتصل بعيلوق. كما أنه من المستبعد أن يكون مصدرها إسلامياً، فالإسلام كما هو معروف قد نهى عن الخصاء بل أن المحتسبين كانوا يمنعون حتى من خصاء البهائم ويؤدبون عليه[٢]. وبالمقابل، فإن أوجه الشبه بين

---

(١) رفاعة بن وثيمة، كتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء، نشره مع دراسة رئيف جورج خوري في: R.G.Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire*, Wiesbaden, 1978, p80.

(٢) الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد=

شمعون وبين العابد الصابئي شديدة إلى حد التطابق؛ فالأسباب التي يبرّرُ بها شمعون فعلته هي عينها منثورة في الحديث الذي ينقله الجاحظ عن أبي المبارك الصابئ. ليس من التعسُّف في هذه الحال الافتراض أن مصدر هذه القصة هو جماعة أبي المبارك.

أوَّل جماعة صابئية عُرفت في دار الإسلام

هذا مجمل النصوص التي وصلتنا من القرن الثاني والنصف الأوَّل من القرن الثالث للهجرة حول الصابئين. ومما لا شك فيه أن نصوصاً أُخرى لم نوفق للوقوع عليها سيكشفها البحث في المستقبل. وهي على كل حال تؤكد بما لا يقبل مجالاً للشك أن المسلمين عرفوا منذ قبيل منتصف القرن الثاني للهجرة في جنوب العراق جماعةً دينية يتسمى أفرادها بالصابئة.

لنحاول رسم ملامح هذه الطائفة. لقد لاحظ الإخباريون والمفسرون أنهم «منزلة» بين اليهود والنصارى. هذا يدل على وجود عناصر مشتركة من اليهودية والمسيحية في دينهم. نعرف مما نقل عن ابن حنبل أنهم يحفظون السبت. ويجب أن نرى فيما تواتر من الخبر منذ القرن الأوَّل للهجرة عن توجههم في الصلاة نحو اليمن أو الجنوب أنهم في الواقع يتجهون نحو أورشليم. وميل الشافعي لاعتبارهم كالسامرة يقوي الاعتقاد بأصولهم اليهودية. إلاّ أن ثمَّة ما جعل الخليل وكثيرين سواه يقربونهم من المسيحيين. والملاحظة أنهم «ألين قولاً» من المسيحيين، لا يمكن أن تعني، بالنسبة لمصنف مسلم، إلاّ أنهم لا يذهبون المذهب الذي يذهبه المسيحيون في تأليه ابن مريم. إننا لا نعرف ماذا عنوا بال«ركوسية» التي يستوي أتباعها بين النصارى والصابئين. إلا أنه من الواضح أنها فرقة مسيحية تحسب مبتدعة. وقد يكون الوجه الذي يتشابه فيه دين الصابئين بدين النصارى، بصرف النظر عن العقائد، سمات أنتروبولوجية كالميول الزهدية أو وجود طبقة «العبأد» ومقارنة المسلمين لهم بطبقة الرهبان في المسيحية مع ما يفترض ذلك من الممارسات المشتركة، منها على سبيل المثال حلاقة وسط الرأس وكان من قواعد

=مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتية، الكويت، ١٤٠٩/١٩٨٩، ص ٣٣٨.

الرهبانية النسطورية أو الاعتزال في الصوامع أو بوجهٍ خاص «السياحة». أمّا ما نُسب إليهم في أكثر من مصدر عن عبادة الملائكة، فسببه عناية اليهود المتنصرين المعروفة بـ«علم الملائكة»، ونسبتهم إلى «الكرام الكاتبين» تدبير شؤون العالم[١] وهو على كل حال ما أخذه الإسلام عنهم. وقد اتهموا خارج دار الإسلام وقبل الفتح بعبادة الملائكة[٢]. كل ذلك يشير إلى أننا أمام جماعة من اليهود المتنصرين وإن كان أتباعها يحرصون، كما توحي عبارة الجاحظ «دين الصابئين» وكذلك ملاحظة الخليل، على التميُّز عن اليهود والنصارى فلا يُحسبون لا في هؤلاء ولا في هؤلاء، وأنهم عند أنفسهم أصحاب دين مستقل.

هؤلاء الصابئون ثانويون قريبٌ مذهبهم من مذهب المانويين والصياميين. هذا لا ينفي على الإطلاق، كما قد يتبادر إلى الذهن، انتسابهم إلى الأرومة اليهودية المسيحية. فالثانوية، فضلاً عن أنها كانت مستترة أصلاً في عقائد اليهود المتنصرين والأسيانيين من قبلهم، ميّزت عدداً من الجماعات البابلية التي كانت تنتسب إلى تعليم المسيح كالمانوية والمرقيونية والديصانية والصيامية وسواها. إن الفواصل الذي يمكن أن نفترضها في العائلة الثانوية البابلية هي بين الماء والنار من جهة، وبين إله إبراهيم وموسى وإله مرقيون من جهةٍ أُخرى، إضافةً إلى ما يستتبع ذلك

---

(١) «علم الملائكة» فصل هام أولته أدبيات الملاحم اهتماماً كبيراً. فصاحب الرؤيا يتوقف عند أسماء الملائكة وأصنافهم ورتبهم ومنازلهم وما أوكل إلى كل صنف منهم من المهام. كانت إسرائيل الأولى تعتبر من غير حرج أن يهوه هو فاعل الخير وفاعل الشر والأذية من غير توسط. أما الملحمة، ميلاً منها إلى التنزيه، فقد أوكلت تدبير العالم وإدارة أمور البشر إلى أصناف الملائكة وجعلت لهم الاختصاصات المتنوعة. منهم القائم على خزائن المطر والثلج ومنهم الساهر على البحار والأنهار ومنهم الموكل بالضباب وندى الصباح ومنهم المقدِّر للثمار وجني الحصاد. وآخرون لقبض الأرواح وغيرهم يسجلون أعمال البشر. للصلاة ملائكة وللمدائن ملائكة وللأمم ملائكة ولكل إنسان ملاكٌ. والملائكة هم من علّم الآباء الأوائل العلوم والصنائع. أما الشياطين، ملوك الظلمات، فكانوا ملائكة تمردوا واتصلوا ببنات الناس واستولدوا الشياطين والأرواح الشريرة وعلّموا الناس العلوم الضارة والسحر والصناعات الباطلة، ومن هنا دخل الشر والفساد في الزمان وكُتِبَت الكارثة التي لا تمحوها إلاّ الكارثة. وبانتظار يوم الدينونة، حيث سيطرحون في الهاوية، جُعل هذا العالم مسرحاً لهم وملعبا يعيثون فيه فسادا. وهم أيضاً أصناف وأنواع ودرجات وجيوش منظمة. الغضب شيطان والنميمة شيطان والتجديف شيطان... وكما لكل إنسان ملاكٌ حارس فله قرينٌ من الشياطين.

(2) Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*. pp.173-180.

من قبول العالم أو اعتباره من صُنع الظلمة ورفضه. ونعتقد أن هؤلاء الصابئين كانوا، على الضد من الصياميين، من الثانويين المائيين ممّن يقبل إله إبراهيم، وعلى الضد من المانويين والصياميين ممن يجيز إتيان النساء وأكل اللحم وتقديم الذبائح في القرابين. هذا ما تقوله على وجه الدقة عبارة نشوان «وذبحوا ونكحوا».

نعرف مما حكاه الجاحظ عن أبي المبارك أنهم لا يحرمون الزواج ولا أكل اللحم. ولا يحرمون الخمر على ما يبدو من المناظرة حول هذا الموضوع بين غلام النظام والغلام الصابئي. وهذا يبدو مقتصراً على عامتهم. أما طبقة «العباد» من أمثال أبي المبارك فإنهم قد يخصون أنفسهم. يدعوهم إلى ذلك «الزهد في الدنيا». وخلافاً للخصاء عند المسيحيين الروم الذين يخصون مَن يقفون من أبنائهم على بيوت العبادة، وهو خصاءٌ يحصل بجب الخصيتين دون القضيب، كما يعتقد الجاحظ[1]، فإن العابد الصابئي يخصي نفسه عمداً بقطع العضو. «فهو في هذا الموضع قد تقدَّم الرومي فيما أظهر من حسن النية وانتحل من الديانة والعبادة»[2]. وقد يكون متزوجاً قبل ذلك لكنه لا يستحل خصاء ابنه. كما ينقطع عن أكل اللحم وتناول الشراب. وأغرب من ذلك سمل العينين. يقول أبو المبارك أنه جبّ نفسه وسمل عينيه في وقتٍ واحد عندما كان في العشرين من عمره. ونحتمل أن يصاحب ذلك حلق وسط الرأس، وأن يحصل كل هذا في مناسبة طقسية مشابهة للدخول في نظام الرهبانية عند المسيحيين. إلاّ أن الخصاء وسمل العينين، وإن كان شائعاً بين الصابئين ومألوفاً، لا يبدو أنه كان إلزاماً على كل من يريد الدخول في طبقة العبّاد. يكتب الجاحظ: «فأما الصابئون، فإن العابد منهم ربما خصى نفسه». وقد يعتزل في صومعة كما يبدو من عبارة أبي المبارك «سَخَت نفسه عن السَّكَن».

أن أوّل ما يتبادر إلى الذهن لتفسير هذه الممارسات التقشفية الشديدة هو أقوال يسوع في إنجيل متّى: «قال له تلاميذه إن كان هكذا أمر الرجل مع المرأة فلا يوافق أن يتزوّج. فقال لهم ليس الجميع يقبلون هذا الكلام بل الذين أُعطي لهم. لأنه يوجد خصيان وُلدوا هكذا من بطون أمهاتهم. ويوجد خصيان خصاهم الناس.

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج١ ص١٢٤.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص١٢٥.

ويوجد خصيان خَصَوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات. من استطاع أن يقبل فليقبل» (١١/١٩). ففضلاً عن أن يسوع كان كأنما يُشير إلى وجود أُناس يفعلون ذلك في زمانه، نفهم، بصرف النظر عن تعليم المسيحية الكنسية، أن مؤسس المسيحية يسمح بل ينصح «من يستطيع أن يقبل» بالخصاء من أجل ملكوت السماء. وهذا ما فهمه بالضبط أوريجانوس فاختصى كما هو معروف. وكذا الأمر حيال سمل العينين ذي العلاقة الواضحة بمحاولة استئصال الرغبة الجنسية، فهو ليس غريباً عن الآية الإنجيلية التي تساوي بين الزنا وبين الاشتهاء بالعين: «وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه. فإن كانت عينك اليمنى تُعثرك فاقلعها والقها عنك. لأنه خيرٌ لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يُلقى جسدك كلّه في جهنّم» (٥/٢٨-٢٩) و(٨/١٨). إننا لا نرى لخصاء النظر مبرراً غير التوهُم أن ذلك يقطع دابر العثرات ويحمي من التجارب ويصرف عن الدنيا وزينتها. نقول «التوهُم» لأن التجربة تثبت، إذا نحنُ صدَّقنا أبا المبارك، أن الرغبة ليست في هذا العضو أو ذاك بل في نسمة الحياة وأن الشيطان إذا أنت أغلقت دونه عينيك دخل بعنفٍ شديد من أُذنيك. أننا نحتمل أن تكون هذه الممارسات التقشفية متحصلة عن قراءة حرفية لنص الإنجيل. من المعلوم أن بعض اليهود المتنصرين كانوا على ضفاف الأردن الشرقية يتداولون نسخاً آرامية خاصة من إنجيل متى، الإنجيل الصحيح الوحيد عندهم[1]. هذا الإنجيل الذي يتفرَّد بنقل ذلك القول في الخصاء عن الناصري. كما نعلمُ من جهةٍ أُخرى أن مبدأ الأزواج المتضادة [Syzygie] الذي ميَّز عقائدهم يقرن الشر بالأنوثة، وأن أتباع الحسيح من المغتسلة قد ذكَّروا النور مبدأ الخير وجعلوا الظلمة، مبدأ الشر، أُنثى.

وإذا صحَّ أن قصة شمعون الذي خصى نفسه وسمل عينيه الواردة في كتاب رفاعة بن وثيمة صابئية الأصل، تأكدَّت أكثر فأكثر الأرومة اليهودية للصابئين وقوي الاحتمال أنهم يرجعون إلى نصوص توراتية «منحولة» أو محرَّفة عن الأصل تحريفاً يناسب عقائدهم وعباداتهم.

إلى من ينتسب من الأنبياء هؤلاء الصابئون؟ هل كانوا فرقة واحدة أم فرقاً

---

(1) Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, pp.173-180.

متعددة؟ هذه المسألة تبقى غامضة. ليس هناك في ما ذكره الكلبي والخليل والجاحظ وأصدقاء هذا الأخير من المتكلمين ما يوحي بأنهم أكثر من جماعة واحدة. وإن يكن ذلك ممكناً؛ لأنه ليس بين هذه الأخبار -باستثناء نص الجاحظ والمتكلمين وشهادة الكلبي- إلاّ لحمة ضعيفة.

يبقى من الثابت أن من الصابئين من ينتسب إلى نوح. إذ لا يمكن رد ما اتفق عليه الخليل ومقاتل في هذه النسبة. أحمد بن عبد الله بن سلام يسمي الصابئين الذين أخذ عنهم إبراهيمية. غير أن عبارة «الصابئون الإبراهيمية» لا تنفي، كما نوَّهنا، وجود صابئين غير إبراهيميين. وذكر ابن سلام لـ«اختلافهم وتفرقهم» يلفت الانتباه. هل كانوا يتواجدون في أنحاء متعددة من الشرق الآرامي على هامش المسيحية؟ أن وصف هؤلاء أو عبادهم بالـ«سيّاح» واعتزالهم بالصوامع يوحي بأنهم كانوا كرهبان النصارى يهيمون في البوادي. إن قصة الكسائي عن الخلاف بين أتباع شيث وإدريس ونوح من جهة وبين الإبراهميين من جهةٍ أخرى، وإن كانت قد حُفظت في مصدر متأخر، ترجع برأينا إلى زمان متقدم. وإذا سكت المتكلمون عن نبي الصابئين، فإن الجاحظ يذكر في التربيع والتدوير شيث بن آدم ذكراً يثير الانتباه. ذاك أن قصص الأنبياء قد جعلت من ابن آدم نبياً وليس هناك ما يبرر أن يذكره الجاحظ في الفقرة التي يتحدَّث فيها عن مدعي النبوة أو عمنَّ ادُّعِيَت لهم النبوة بين زرداشت وماني وبولس إلاّ أن يكون ثمَّة جماعة تنتسب إلى شيث[1]. هل كان إدريس-أخنوخ أيضاً في جملة أنبياء النوحية أو الإبراهيمية؟ هذا ما تؤكده روية الهمداني والكسائي. وأياً ما كان الأمر، فإن الخلاف بين النوحية والإبراهيمية متفق مع ما نعرفه عن الطوائف البابلية من انتماء بعضها الروحي والطقسي إلى الأرومة اليهودية ورفض البعض الآخر، كالمانويين، للتراث اليهودي من إبراهيم إلى يوحنا المعمدان برمته[2]. فإبراهيم هو الحد الميتولوجي الفاصل بين الفريقين،

---

(١) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص٧٥.

(٢) من المعروف أن ماني خصص فصلاً سماه «باب الأنبياء» في كتاب الأسرار، على ما نحتمل، طعن فيه بالعهد القديم وبالشريعة وبأنبياء اليهود من إبراهيم إلى يوحنا بن زكريا معتبراً إياهم من رسل عالم الشر.

فالاعتراف به أو عدم الاعتراف به يشكُلُ علامةً فارقة مفصلية في تحديد هوية الجماعة وأصولها. نميلُ إلى الاعتقاد أن جماعة أبي المبارك كانوا، على ما زعموا، من أتباع الدين الكتابي السابق على اليهودية، أتباع النبي إبراهيم الذين حملوا عنه الصحف التي نُزِّلت عليه. ومن هنا تسميتهم بال«حنفاء» و«الإبراهيمية». هذا لما افترضنا من احتفاظهم بنصوص محرَّفة من العهد القديم، مما يُعيد إلى ما بعد موسى، زرعوا فيها أُصولاً تؤسس لممارساتهم الزهدية. وأبو المبارك يذكر في حديثه «الأنبياء» و«النساك» وعلاقتهم بالنساء ذكراً يوحي بأنه يعيد إلى تلك الأدبيات التي كان يرويها القصاص حول هذه المسألة وأن «الأنبياء» المشار إليهم هم أنبياء بني إسرائيل وزهادهم.

على الرغم من الميول الزهدية الشديدة لا يبدو أن الصابئين كانوا في عزلة، كما سيكون الحال مع صابئة البطائح في القرن الرابع، أو منقطعي الصلة بالوسط المسلم. فأبو المبارك كان من رواد الولاة وسمّارهم، وعمران سنجده في صحابة المأمون. كما نرى أبناء الصابئين يعقدون المناظرات مع أقرانهم من المسلمين. يقول الجاحظ أنه عرف عدداً من رجال الصابئين بأسمائهم وأنسابهم وصفاتهم وأحاديثهم. مما يدل أنه كانت للصابئة ثقافة دنيوية وفرّت لهم ما يكفي من الأسباب لإنشاء علاقات مبكرة مع المسلمين قائمة حتماً على التبادل، تجارياً كان أو حرفياً أو ثقافياً. وحديث أبي المبارك -وما فيه من قدرة على الجدل واتساع الأفق ودماثة الخلق والنزعة الإنسانية والبعد عن التخشُّب اللفظي الذي يميز خطاب الوعاظ ورجال الدين-، يدل على أن من الصابئين من كان أقرب إلى اليُسر وثقافة المدن.

يتساءل المرء عن كتب هذه الطائفة وخاصةً عن هذه الكتب النادرة التي كان الخلفاء والولاة يجدونها عند أبي المبارك. قد تكون في تاريخ الأنبياء وقصصهم كالكتاب الذي اختصره بن سلام. وقد تكون في الملاحم والنبوءات كسفر أخنوخ وسفر آدم وسواهما من الآباء الأوّلين. وقد تكون في النجوم والرقى. وقد تكون في الفلاحة. وقد تكون في العلوم «الروحية»، أو كما يقول المحدثون «الغنوصية»، التي سيغترف منها دون حساب الغلاة من الشيعة في جنوب العراق. ولا شيء يمنع أن يكونوا مثل الديصانيين والمانويين قد استخدموا في مذاهبهم الثانوية ما تناهى

إليهم من المعجم الأوَّلي للفلسفة. الأمر الذي يفسِّر مجادلة واضع أو مترجم كتاب العلل لهم. أما اللغة «الصابية» التي يذكرها ابن سلام فلا يبعد أن تكون لهجة ميسان الآرامية المتميزة عن السريانية والتي سيحتفظ بها المندائيون فتُسمّى لهذا السبب عند الغربيين اللغة المندائية.

أما عن موطن هذه الجماعة، فالأرجح أنه كان قريباً من البصرة. وإذا كان هؤلاء الصابئين من المغتسلة فأن بعض النصوص المانوية تشير إلى وجود مغتسليين في وسط العراق في بابل حول سورا(١).

هذه على كل حال أوَّل طائفة صابئية عرفها المسلمون معرفةً مباشرة، في دار الإسلام، في جنوب العراق، في القرن الثاني للهجرة. فمن هم هؤلاء الصابئون؟ من الواضح تماماً إنهم من اليهود المتنصرين. لكن هذه صفة عامة. أن محاولة الإجابة على هذا السؤال لن تكون وافية ما لم نلق نظرة سريعة على تلك الجماعات التي تُعرف باسم اليهود المتنصرين، وما لم نلتفت إلى بابل عشية الفتح.

---

(١) انظر بعد.

الفصل الثالث

اليهود المتنصرون
وبابل عشية الفتح العربي

نترجم بعبارة «اليهود المتنصرون» ما أسماه الباحثون الغربيون منذ القرن التاسع عشر Les judéo-chrétiens من غير أن يتفقوا على المعنى. هذا لأن أبحاثهم، وإن كانوا يصفونها بالعلمية، تخضع خضوعاً واضحاً لمسار العلاقة السياسية بين اليهود والمسيحيين على اختلاف انتماءاتهم العقائدية بين الأمس القريب وما قبله واليوم. لكننا نستعمله هنا بمعنى ضيّق ودقيق لا يُختلف فيه. نُشير به إلى بعض الجماعات الدينية التي ظهرت في القرون الأولى للميلاد وكانت يهودية الأصل (من أهل الختان) آمن أفرادها بيسوع الناصري باعتباره النبي الذي وعد به موسى أو باعتباره المسيح، محتفظين مع ذلك، في العبادات، بشريعة موسى كالسبت والختان والمحرمات، ورفضوا رفضاً عنيفاً الاتجاه الذي دفع نحوه الداعية بولس الرسالة المسيحية، هذا الاتجاه الذي انتهى في «الأمم» (أهل الغرلة)، أو كما أسموهم «اليونانيين»، إلى القول بألوهية الناصري وبالتثليث وعقيدة الفداء على الصليب وقيام يسوع من الموت ونزع صفة الشعب المختار عن اليهود وغير ذلك مما سيصبح العقيدة الرسمية للكنيسة الجامعة. إن الإيمان بيسوع الناصري لم يكن يعني لهؤلاء اليهود دخولاً في دينٍ جديد. واعتبروا أن الناصري، وفق تصوُّرٍ خاص بهم، هو واحد من أنبياء بني إسرائيل.

في كثيرٍ من الأحيان، كانت هذه الفئات تتحدَّر، روحياً، من تيارات فكرية يهودية منشقة عن الهيكل وعمّا سيتشكل بعد خراب الهيكل تحت اسم اليهودية الرسمية الممثّلة بالفريسيين. ومعلومٌ أن اليهود، أيام يسوع، كانت تتوزعهم ميولٌ

عدة ذكر أصحاب الأناجيل بعضاً منها. وسيذكر مصنفو المقالات المسيحيون فرقاً يهودية عديدة أُخرى، وأُخرى سينقشع عنها التراب كالأسيانيين جماعة قمران. وكان الذي يجمع بين هذه الفئات الغامضة، المهمَّشة اجتماعياً، المنشقة عن الهيكل، المنفصلة في تنظيمات مغلقة كما كان حال الأسيانيين، قبل يسوع وبعده، هو، على العموم، عدم الاعتراف بالمؤسسات الدينية اليهودية الرسمية عبر رفض تقديم الذبائح في الهيكل والاستعاضة عن هذا الطقس بالاعتماد بالماء كوسيلة لغفران الخطايا[1]. وبموازاة التوراة وكتب الأنبياء، أنتجت هذه الفرق فكراً دينياً متميزاً دُوِّن في عددٍ من النصوص التي عدّوها مُلهمة، والتي أخذت أشكالاً تعبيرية متنوعة منها «الوصايا» أو «العهود» و«التنبؤات» و«الأمثال» وخاصةً «الرؤى» أو كما سُمِّيت بالسريانية ܓܠܝܢܐ «الجليانات» أو كما اخترنا لتسميتها بالعربية «الملاحم» (Apocalypses)، فيما عُرف في التراث الروحي لليهود والمسيحيين الأوائل بـ«أدب الملاحم» La littérature apocalyptique[2]. وكانت هذه الأسفار التي نسبوها غالباً

(١) في ما يتعلّق بالفرق اليهودية اعتمدنا في هذه الفقرة على:
Marcel Simon, *les sectes juives au temps de Jésus*, collection "mythes et religions", PUF, 1960.

(٢) هذه الأدبيات التي انتشرت بين القرن الثاني السابق للميلاد والقرن الثاني للميلاد، في ظروف سياسية واجتماعية مثيرة للقلق، بعد أن غاض في بني إسرائيل معين الإلهام النبوي ونضب أدب الحكمة، هي، فيما هو أبعد من تكهنها بالحدثان ونهاية الأزمنة-ولهذا أسميناها ملاحم-، محاولة لتفسير أصل الشر. فهي إذ تقلّب صفحات الزمان وما فيها من أحداث، وتقسمها إلى أحقاب أو «أزمنة»، تتلمّسُ وتيرة التاريخ والمعنى الذي ينتظم فيه البدء والحاضر والمستقبل. وجوابها المشبع بثانوية مقتصدة تخترقُ الزمان والإنسان، والمركّب في رموز شديدة التعقيد وتنبؤات غامضة، هو أن هذا الزمان الفاسد، لأسباب تكشفها الملحمة، قد بلغ غايته، وأن هذا العالم الذي ترأسه قوى روحية شريرة، قد أشرف على نهايته وأن زواله سيحدث في كارثة كونية عُظمى تكون فاصلاً بين الأزمنة الفاسدة البائدة والأزمنة السعيدة الجديدة. وفي حين أن الأدب النبوي هو بلاغ وإنذار وتقريع ودعاء للتوبة ينقلُ فيه النبي «قول الرب» أو «كلام الرب» أو «كلمة الرب» بأسلوب عفوي وعصبي تسري فيه كهرباء شعرية مؤثرة، تهتم الملحمة المصنوعة بكشف الأسرار والمغيّبات عبر رؤية يراها رجلٌ مختار - هو أخنوخ أو إبراهيم أو سواهما - أو سفر يعطيه لهذا الأخير ملاكٌ عظيم، أو كتاب يدوِّنُ فيه صاحب الرؤيا مشاهداته أثناء عروجه إلى السماوات مصحوباً بأحد الملائكة. وإذا كان الخطاب النبوي يتوجّه إلى عامة الشعب، يقرّعُ بني إسرائيل حين شذوذهم طالباً منهم العودة إلى الله لئلاّ تحل بهم النقمة، مفترضاً أنهم قادرون على تغيير ما في أنفسهم، فيغير الله ما بهم، تصطنع الملحمة في الغالب أساليب التعليم السري، متوجهة=

إلى الآباء الأوّلين كآدم وشيث وأخنوخ ونوح وإبراهيم وموسى -وأشهرها السفر المعروف بـ«كتاب أخنوخ»، تهيمن عندهم على سلطة التوراة التي لم يتحرَّجوا على اعتبار ما تعارض من نصوصها مع عقائدهم محرَّفاً.

أما من قَبِلَ من هؤلاء اليهود الهامشيين -ومن سواهم من أهل الختان-، يسوع قبولاً ما مع تمسكهم بالشريعة فلم يكونوا على حالٍ واحدة في كنيسة موحدة في مواضع مخصوصة، بل كانوا فرقاً تتكوَّن تحت بعض التسميات، في بعض الأمكنة، ثم تتبدَّد لتتكوَّن، متداخلٌ بعضها في بعض، تحت تسميات أُخرى، في مواضع أُخرى من فلسطين على ضفاف الأردن وناحية دمشق وشمال سوريا على مقربة من حلب. وفي الأماكن التي تواجدت فيها جاليات يهودية. أن انتصار الكنيسة الجامعة طمس أخبارهم فلم يبق منها إلاَّ القليل المضطرب ممّا ذكره هنا وهناك المصنفون المسيحيون اليونانيون الأوائل في معرض دحض البدع، وإلاَّ ما ساقوه من «غريب» عقائدهم وأناجيلهم وإلاّ ما تبنّوه من مصنفاتهم بعد «تقويمها» وصبغها بالصبغة القويمة. لقد عُرفوا بالـ«أبيونيين» (أي الفقراء أو أبناء السبيل). وعُرفوا أيضاً بالـ Νασαραιοι وقيل أيضاً Ναζωραί وغير ذلك من التسميات الغامضة. كما تناولهم التصنيف الكنسي المسيحي للفرق من باب المعمودية فسموا بفرق المعموديين. ونُسبت إليهم أسفار منها كتب الملاحم والأناجيل التي لن

=إلى مجموعة من الأبرار المختارين هم الفئة الناجية أو «بقية» إسرائيل الحقيقية، وتتعالى عن وهم الإرادة الحادثة، معتبرة أنه قد جفَّ القلم بما هو كائن. وكما أن الملحمة محاولة لفهم التاريخ، فهي أيضاً تَصوُّر لنظام العالم. إنها تهتم بعلم الهيئة مما ينبئ عن تحكُّك متجيها بعلم الفلك. ترسمُ أبعاد الكون وأسراره وتركيب الأفلاك وسير الكواكب وخزائن الثلج والمطر والبَرَد والرياح ومشارق النيرين ومغاربهما من نوافذ متنقلة في الفضاء، وجغرافيا العالم السفلي والبحار. كما أنها تكشف أسرار العالم الروحي والطباق السبع ومواضع الجنة والنار ومصائر الأنفس بعد الموت. ويُعطى صاحب الرؤية قلماً ويؤذن له باستنساخ الألواح السماوية فيكتشف أسرار التاريخ وما أراده الله بالخلق ومصائر البشر، ما هو كائنٌ وما سوف يكون. فالملحمة التي يدونها صاحب الرؤية هي، بمعنى من المعاني، نسخة عما في الألواح السماوية. وفضلاً عما تكشفه من الأسرار الكونية والعلوم، فهي قد تأتي بتعليم روحي جديد أو أمر إلهي بالتوبة أو بطريقٍ من طرق الخلاص. اعتمدنا في هذا الهامش خاصةً على دراسة:
Adolphe Lods, *histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'Etat juif (135 après J.-C.)*, Payot, 1950, p.825.

هذا وقد نُشرت تلك الملاحم تحت عنوان:
Ecrits intertestamentaires "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1987.

تعترف الكنيسة بقانونيتها فوصمتها بالمنحولة، وكذلك الكتاب المعروف باسم Le Roman pseudo-clémentin الذي يعتبر المصدر الأهم والأوسع لعقائد من سيعرف في تاريخ المسيحية القديم بال«يهود المتنصرين»[١].

كان من عرفهم المصنفون تحت اسم أتباع Ελξαϊ أو Ελκασαϊ أو Ελκσαϊ أهم هؤلاء اليهود المتنصرين[٢]. وعلى ما يذكر المصنفون الكنسيون، فإن هذه الجماعة ظهرت في مطلع القرن الثاني في العراق في Σηρων (سيرون)، وهو اسمٌ يشبه أن يكون اسم مدينة (سورا؟)، في بلاد الأشغان Les Parthes. وبلاد الأشغان -أو كما قال العرب «ملوك الطوائف»- كانت تضم مما تضم إمارة ميسان «النبطية» التي قامت بين القرن الثاني قبل الميلاد ومنتصف القرن الميلادي الثالث على بقايا مدينة هلنستية أسسها الإسكندر المقدوني على الخليج، والتي عرف العرب ملوكها باسم «الأردوانيين» في حين اعتبرهم اليونان والرومان عرباً. ففي ميسان على كل حال كانت الجماعة قد استقرت في مطلع القرن الميلادي الثالث قبل أن يقضي أردشير على آخر الأردوانيين. تأسست الجماعة في أحضان الجالية اليهودية. أسسها على قولهم رجلٌ صالحٌ من اليهود هو Ελξαϊ إثر رؤيا تجلّى له فيها ملاكٌ عظيم الخلق يصحبه كائنٌ روحيٌّ أُنثوي في مثل حجمه الهائل هو الروح

---

(1) *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998, Cerf, Paris, 2001. S.C. Mimouni, *le judéo-christianisme ancien*, Cerf, 1998. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme. Aspects du judéo-christianisme*, Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964, PUF, 1965. Marcel Simon et André Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, PUF, 1968. L. Goppelt, *les origines de l'église. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*. Traduit de l'allemand par L. Jospin, Payot, Paris, 1961. Joseph Thomas, *Le mouvement baptiste en palestine et syrie (150 av.J.C.-300 ap.J.C.)*, Duculot, Gembloux, 1935.

(٢) عُدنا فيما يخص هذه الجماعة، بالإضافة إلى المراجع المذكورة سابقاً إلى:
Gerard P Luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Mohr Kurier, Tübingen 1985.
فهذا الباحث قد جمع كل النصوص الكنسية وعلّق عليها وقدّم دراسةً عن هذه الفئة جدَّد بها أعمال سابقه الذي تعتبر دراسته الصادرة عام ١٩٧١ أهم مرجع علمي حول الموضوع.
W.Brandt *Elchasai: ein Religionsstifter und sein Werk*, Philo Press Amsterdam, 1971.
كما أن النصوص الكنسية بكاملها المتعلقة بهذه الجماعة الدينية قد ترجمت إلى الفرنسية ونُشرت في:
Écrits Apocryphes chrétiens I, "Livre de la révélation d'Elkasaï ", pp. 829-872.

القدس. وعلى ما جرى التقليد في أدب الملاحم، دوَّن Ελκασαϊ بالآرامية ما أوحي إليه من الحكمة والأسرار في كتاب من التعليم السري موَّجه للأتباع الذين يخاطبهم بالقول: «يا أبنائي». وعن Ελκασαϊ، تقول الرواية، نقل Σοβιαι الكتاب. احتفظت الجماعة بالشريعة الموسوية كالسبت والختان واستقبال بيت المقدس في الصلاة، ومنعت العزوبة وحضَّت على الزواج. وكغيرها من الطوائف اليهودية المنشقة، حرَّمت الذبائح وطقوس الهيكل واستعاضت عن نار المحارق بماء العماد الحيّ، بل عظَّمت الماء واعتبرت النار عنصراً للضلال. وبدا المذهب، في روما على الأقل حيث كان موجهاً للمسيحيين بشكل خاص، كبشارة بغفران للخطايا قوامه الاعتماد بالماء من جديد. وذلك بأن يرتمس الإنسان وهو بكامل ثيابه بالماء الجاري أو ماء الينابيع ويتعمَّد باسم الله العظيم مشهداً على توبته الشهود السبعة: السماء والماء والأرواح الصالحة وملائكة الصلاة والزيت والملح والتراب. وعلى الأرجح، كان المغتسل بعد خروجه من الماء يُمسحُ بالزيت ويتذوَّق الملح. وبالإضافة إلى مغفرة الخطايا، مهما عظُمت، فالاغتسال بالماء الجاري له خاصية طرد الأرواح الشريرة وشفاء الأمراض. أخذت الجماعة بالعهدين القديم والجديد بعدما حذفت منها ما اعتبرته محرفاً فاسداً. فكانت، على ما ذكر المصنفون الكنسيون، ترفض من كل سفر من أسفار العهد القديم والأناجيل ما خالف معتقداتها وتسلم بما اتفق معها وترفض رفضاً عنيفاً وكلياً كتابات الداعية بولس. كما آمنت بنبوة يسوع الناصري وفق مذهب اليهود المتنصرين بالنبوة الدورية. فالمسيح عندهم روح سماوية سموها «الملك الأكبر»، تتجسّد في صور مختلفة وفق الأزمان. كان أوّل تجسداته في آدم وآخرها في يسوع الناصري الذي كان رجلاً كسائر الناس. لقد تردّد في الأجساد ووُلِد مراراً من عذراء ومن ذات بعل. ونسب إليهم المصنفون المسيحيون القول بتأثير النجوم سعودها ونحوسها وباللجوء إلى الرقى والتعاويذ. كما نسبوا إليهم القول بالتقيّة وأنه لا مانع عند الضرورة من إنكار الإيمان باللسان. على الرغم من ذلك، لا يُصنَّف مذهب Ελκασαϊ بين المذاهب الخلاصية. فهو لا يهدف في تعاليمه كما في طقوسه إلى فُكاك النفس العلوية الأصل من قيود المادة، بمقدار ما يسعى إلى حفظ البقاء والنجاة يوم الدينونة واستبعاد العاهات والأمراض والنوائب بالتعزيم ومراعاة تأثير النجوم في مصائر البشر.

قامت هذه الجماعة اليهودية المتنصرة بنشاط تبشيري ملحوظ على هامش

المسيحية الرسمية. إذ امتدت إلى أفاميا على الساحل السوري. ومعلومٌ أن ميسان كانت تستقبل تجارة بحر الهند وتوردها بواسطة قوافل العرب إلى مرافئ المتوسط. وفي أفاميا تُرجم كتاب Ελκασαϊ إلى اليونانية ومنها حُمِلت الدعوة في مطلع القرن الثالث إلى روما حيث حاولت الانتشار في أحضان المسيحية. كما حُمِلت إلى قيصرية في فلسطين. وفي أواخر القرن الرابع لاحظ المصنفون المسيحيون تأثيرها في عدة جماعات يهودية متنصرة منتشرة على الضفاف الشرقية لنهر الأردن يتداول أفرادها نسخاً من كتاب Ελκασαϊ وينتسبون إلى مذهبه بل يعظمون رجالاً ونساءً زعموا أنهم من سلالة Ελκασαϊ. فقد تداخل تعليم Ελκασαϊ بمذاهب سابقة مستقلة كمذاهب الأبيونيين والـ Νασαραιοι وسواهم. وكذلك كشف البحث الحديث عن الصلة الواضحة بين تعليمِ Ελκασαϊ والكتاب المعروف باسم Le roman pseudo-clémentin. الأمر الذي يدلُّ على طغيان المذهب على سائر الفئات اليهودية المتنصرة في سوريا وفلسطين أو، بتفسيرٍ آخر، على توجه تلك الفئات الهامشية الصغيرة نحو الانكفاء حول مجموعٍ منسجم من العقائد والمدونات الدينية.

هذا ما نقلته المصادر الكنسية العائدة للقرون المسيحية الأربعة الأولى عن أتباع Ελκασαϊ واليهود المتنصرين. إلا أن هذه المصادر لم تعرف من هذه الفئات إلاّ من تواجد منها في مناطق نفوذ الكنيسة في فلسطين وشرقي الأردن أو بلاد العرب كما كانوا يقولون- أي البتراء- وسوريا. أما عن أتباع Ελκασαϊ في موطنهم الأصلي فلم يعرفوا شيئاً على الإطلاق.

الفسيفساء البابلية

إننا نفتقر إلى معرفة الحالة الدينية عشية الفتح لما سيسميه الإسلاميون السواد أو العراق العربي. إن تلك المنطقة، بما فيها إمارة ميسان، المحطة التجارية الهامة على الخليج، والتي كانت حتى آخر مُلك الأشغانيين ملتقىً للثقافات والآلهة.

على أرض بابل القديمة التي كانت لا تزال كواكبها تهيمن على مصائر البشر كان ثمّة اليهود وكانت لهم مدارس نشيطة تعتبر من أهم مصادر الإشعاع الفكري اليهودي قبل الفتح. إن وجود اليهود في سورا بقي طاغياً حتى القرن الرابع للهجرة.

وحضور اليهودية، بفكرة الكتاب كمورد روحي وكمجموعة من الأساطير والتعاليم، تجاوز اليهود ومدارسهم التلمودية. وربما كانت قد هاجرت إلى بابل من ضفاف الأردن، بعد خراب الهيكل، جماعات يهودية هامشية. ثم وفدت المسيحية من سوريا مروراً بالرها حاملة إلى اليهود، بالدرجة الأولى، البشارة بالمسيح والسريانية. ولم تكن هذه المسيحية واحدة بل تسربت على هامشها كنائس وتعاليم منشقة كالمرقيونية والديصانية خصوصاً بعد تنصُّر الروم في المنقلب الغربي للحلقة العليا للنهرين. إن سيطرة الساسانيين الكاملة على السواد عام ٢٢٤ واشتداد نفوذ المجوسية وكهنتها لم يمنع التكاثر الديني الآرامي بل زاده بالنار أواراً. وتحوَّلت بابل، بما تخلَّق في رحمها من الطوائف، نتيجةً لهذا التلاقح بين الاتجاهات الروحية المختلفة، إلى ما يشبه الفسيفساء الدينية الخصبة التي تنتج بانتظام، من ماني إلى ما بعد الفتح، «الأمم الدينية» التي كان لكل منها رئيسها وكتبها وقلمها وكنيستها. إذا استثنينا الجماعات المنتمية إلى كنائس كبرى ذات انتشار واسع كالمسيحيين واليهود والمجوس والمانويين، تبدو الطوائف البابلية المتشكلة في مجتمعات صغيرة، على ما يجمع بينها من ثانوية، جذرية أحياناً وأحياناً مقتصدة، ذات مخزونٍ ميتولوجي ومصطلحي متجانس. هذا القاموس المشترك يتركَّبُ في أساطير تكوينية، متشعبة المصادر، تتراوح بين الثراء الفاحش والفقر المدقع، وتتواجه فيها الأضداد تواجهاً حاداً. بعضٌ من هذه الطوائف مائيٌّ يعظم الماء ويجعل من النار مرادفاً للضلال ويمارس طقوس المعمودية والاغتسال، وبعضها الآخر، بالضد من ذلك، ناري يقدِّس النار ويرفض الماء. منها من ينتسب إلى التراث التوراتي بما في ذلك المسيح، ومنها من يرفض إسرائيل وإله إسرائيل وأنبياء إسرائيل جملةً وتفصيلاً مع انتسابه أحياناً للمسيح؛ منها من يبشر بتعاليم الخلاص ويحرِّم الذبائح والزواج وأكل اللحم ويدعو إلى التقشُّف البالغ، ومنها من يحرث حقل الدنيا. منها من هو تبشيري يسعى إلى التمدد والانتشار ومنها المغلق الذي لا يلتفت إلاّ للمحافظة على الوجود بانتظار الخلاص والفاجعة الكونية الكبرى.

لأسباب منهجية بينة سنحاول الاعتماد في رسم خريطة بابل الروحية ما أمكن على مصادر مستقلة عن المدوَّنات الإسلامية، مصادر لم يتسرَّب إليها مصطلح

الصابئة، ومستقلة أيضاً عن معطيات الكنسيين الذين كتبوا باليونانية. لدينا أوَّلاً مُصنَّف سرياني لبار كوني (أو كونا) المعروف عند السريان بتيودوروس الكشكري أُسقف كسكر (واسط) النسطوري المدوَّن في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. ففي الفصل الحادي عشر من كتابه ܟܬܒܐ ܕ ܐܣܩܘܠܝܘܢ («كتابا د سكوليون» أي كتاب الشروح) أو كما يسميه السريان أسكوليوس الذي عرف لدى الغربيين ونُشر تحت عنوان Livre des scholies يذكر عدداً من الفرق الدينية العراقية المعاصرة له. وهي فرق مختلفة عن تلك التي يذكرها نقلاً عن الكنسيين اليونانيين[١]. ولدينا ثانياً أحد مقاطع كتاب الفهرست حيث يذكر المصنف بعض الجماعات البابلية الهامشية. هذا الفصل وإن كان مجموعةً من الطلاسم والأحاجي يبدو أنه منقول عن مصدر غير مسلم لا يذكره النديم[٢]. يُضاف إلى ذلك المعطيات المانوية التي دوَّنها المانويون باليونانية في مصر في منتصف القرن الرابع للميلاد عن سيرة نبيهم ونشأته في بابل[٣]. ولن نستعين بكتاب الفلاحة النبطية. فهذا الكتاب، كما سنبين من بعد، مفتعل في أواخر القرن الثالث للهجرة لا كما توهَّم ناشره توفيق فهد وسواه أنه سابق للإسلام.

يبدو أن أهم الفرق البابلية، لجهة تأثيرها وقدمها، هي الفرقة التي يسميها الفهرست «المغتسلة». إذا كان قد تحلَّق حول اليهود، في المدائن، جماعات من

---

(١) نُشر الكتاب بكامله في مطلع القرن العشرين في سلسلة Corpus scriptorum christianorum orientalium ثم أُعيد نشره وترجمته حديثاً تحت عنوان:

Theodorus Bar Koni, *Livre des Scolies*. Trad. par Robert Hespel et René Draguet, Peeters, Louvain, 1960-1983.

أما الفصل الحادي عشر الخاص بالفرق فقد نشره مع ترجمة فرنسية بونيون في دراسته:

H. Pognon, *Inscriptions mandaites*, pp.105-159.

ونحنُ نعود إلى هذا النص الأخير.

(٢) يقع هذا الفصل بعد النص المخصَّص للمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية مباشرةً وينتهي بأسماء الفرق التي كانت بين المسيح ومحمد، (النديم، الفهرست، ص٤٠٣-٤٠٥)

(٣) نشرها:

Albert Henrichs et Ludwig Koenen *Ein griechischer Mani-Codex*, Bonn, 1970.

مما صار يعرف بالـCologne Mani Codex (CMC). وقد أثارت هذه النصوص عدداً كبيراً من الدراسات والمناقشات والمؤتمرات العلمية. نرجع فيما نسوقه هنا إلى دراسة Luttikhuiezn المذكورة سابقاً.

غير الكتابيين وشكّلوا «ملّة» مستقلة ودُعوا «أهل خيفة السماء» واستقروا في طيسفون التي سيسميها العرب المدائن[١]، فمن اليهود من قد مال إلى يسوع الناصري مع الاحتفاظ بالناموس وتكوّنت منهم فرقة المغتسلة. على ما في سيرة ماني التي نقلها الفهرست كانت هذه الفرقة مستقرة في ميسان حين دخل فيها والد ماني وكانت والدة هذا الأخير حبلى به أي قبل عام ٢١٦ للميلاد. أما الذي «شرع الملة» حسب تعبير النص الذي ينقله النديم فيُعرف بـ«الحسيح»[٢]. النصوص المانوية تصفه برئيس الملة وتسميه Αλχασαιοσ. وما من شك أن عبارة Ο αρχηγός τοῦ νόμον ὑμῶν التي يخاطب بها النص المانوي أتباع المذهب هي ترجمة للّقب الذي كان يحمله رؤساء الأقليات الدينية في العراق الآرامي ܪܫ ܐܡܬܐ «رئيس الأمة» من غير أن يعني بالضرورة مؤسسها. وتصوِّر النصوص المانوية Αλχασαιοσ فلاّحاً يقتني المواشي. وتذكر بعضاً من أقطاب الجماعة ورؤسائها ممّن سلف. منهم Σαββαιος وΑιανος المدائني وكلاهما حَرّاث[٣]. أما النديم فيقول أن تلميذ الحسيح كان يُدعى شمعون[٤]. والأرجح أن مفردة «تلميذ» في هذا السياق تشير إلى وريث الرئاسة.

أما عن عقائد الجماعة، فالفهرست يضعها في العائلة الثانوية: «كانوا يوافقون المانوية في الأصلين ويفترق ملتهم بعد»[٥] وهذه العبارة الأخيرة تعني أن الملة ستفترق إلى فرق أو أنها ستفترق عن المانويين أو أنها تفترق عن المانويين فيما وراء القول بالأصلين. وينسب الفهرست إلى الحسيح القول بـ«أن الكونين ذكرٌ وأُنثى» وأن الأشجار والنباتات بعضها أعضاء في جسم مبدأ الخير وبعضها في جسم مبدأ الشر. ومن المحتمل أن هذا التوزيع الثانوي كان يسري عندهم على جميع الموجودات[٦].

---

(١) النديم، الفهرست، ص٤٠٤.
(٢) المصدر السابق، ٣٩٢.
(3) *Ecrits apocryphes chrétiens*, 1, 870-872.
(٤) النديم، الفهرست، ص ٤٠٤.
(٥) المصدر السابق، ص٤٠٤.
(٦) المصدر السابق، ص ٤٠٤.

لا تذكر النصوص المانوية «كتاب» Αλχασαιοσ لكنها تُلمع إلى أن أفراد الجماعة هم أصحاب«عقائد وأسرار» وأن لهم شريعة ونواميس وهيئات تنظم حياتهم، وأنهم يتداولون بالإضافة إلى العهد الجديد ملاحم منسوبة لآدم وشيث وأخنوخ وأنوش وسام.

يستفاد من الفهرست أن جماعة المغتسلة تحرم أكل اللحم وشرب الخمر ومعاشرة النساء. وهذا هو ما جذب إليها فاتق والد ماني. وهم بالإضافة إلى ذلك، على ما ينقل الفهرست، «يقولون بالإغتسال ويغسلون جميع ما يأكلونه». من هنا تسميتهم بالمغتسلة. النصوص المانوية تسميهم الـ Βαπτίσται. واللفظان العربي واليوناني مترادفان. ولا ريب أن نص الفهرست هو مما عرَّب المانويون في دار الإسلام من سيرة نبيهم ومصنفاتهم. أما بار كوني في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة فيشير من جهته إلى الجماعة التي خرج عنها ماني تحت اسم ܡܢܩܕܐ. وهذا اللفظ أقرب في اللغة إلى «المتطهرون» منه إلى «المغتسلة» إلاّ إذا كان للإغتسال وظيفة طقسية تطهيرية كما كانت عليه الحال عند المغتسلة. ويضيف بار كوني، الذي لا يهتم لا بضلالاتهم ولا بمؤسس هرطقتهم، ولا يذهب إلى أبعد من التسمية، أنهم يُسمّون أيضاً ܚܠܐ ܚܘܪܐ (حلى خوارى) أي «الثياب البيض» نسبةً للثياب التي يرتديها رجال الدين في طقوس الاغتسال[1]. وقد يكون ثمَّة صلة بين ܚܠܐ ܚܘܪܐ وطقوس التعميد؛ فالسريان يسمون أُسبوع المعمودية ܫܒܘܥܐ ܕ ܚܘܪܐ حيث يلبس جميع الذين يتقبلون المعمودية ثياباً بيضاء رمزاً للطهارة. كما أن المصنفين المسيحيين، فيما ترجموا إلى العربية من نصوص الكنسيين اليونانيين التي تتناول فرق اليهود، ترجموا اسم الفرقة التي دُعي أفرادها بالـ Ημεροβαπτισται بـ«المتطهرون» الذين يغتسلون كل يوم[2]، أو بالـ«مغتسلون» الذين يقولون لا يثاب أحد إن لم يغتسل كل يوم[3] ونادراً بـ«أصحاب

---

(1) Pognon, *inscriptions mandaïtes*, p.182.

من اللافت أن بعض المفسرين قد فسَّر تسمية التلاميذ بالـ«حواريين» بأنهم كانوا «يُبيِّضون الثياب» أي قصَّارين. راجع الطبري، تفسير، ج٦ ص٤٤٥.

(٢) المقريزي (نقلاً عن مصادر مسيحية)، المواعظ والاعتبار، ج٣ ص٣٢.

(٣) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ١١٦.

المعمودية»[1]. هذا لأن «الاغتسال» يختلف عن المعمودية المسيحية التي تُدخل المتعمِّد في الجماعة المسيحية والتي سمَّاها القرآن على ما نقل المفسرون «صبغة» (البقرة ١٣٨). فالاغتسال، على ما تقول النصوص المانوية، طقس يومي تطهيري. ولأنه طقس تطهيري فهو يمتد إلى المأكولات. فالجماعة تغسل أو تطهر (كما يفعل المسلمون) كل ما يؤكل من الفواكه والخضار والبقول وغيرها مما يُصنعُ أو يجنى حَصراً في حقول الجماعة ومنازلها. كما أنهم لا يأكلون إلا ما ينتجونه من حراثة الأرض وما يصنعونه بأيديهم من الخبز والطعام. وهذه واحدة من خصوصيات الطوائف اليهودية المنشقة، إذ كانت تقيم بهذه الطقوس أسواراً تعتزل داخلها عن العالم الخارجي.

وكما هو معروف، ففي حضن هذه الجماعة ولد ماني ونشأ قبل ينشق عنها مع استيلاء الساسانيين على البلاد ليؤسس ديناً أراده عالمياً. لقد رأى ماني أن الاغتسال لا ينفع في جعل الجسم طاهراً وهو أبعد من أن يكون وسيلةً للخلاص. فالجسد نجس وهو من خلق مبدأ الشر[2]. أما أتباع المذهب فقد نقموا على ماني مؤاكلته للوثنيين واليونانيين (أي المسيحيين أتباع الكنيسة الجامعة) وامتناعه عن العمل وفلاحة الأرض. لقد أراد ماني أن يلعب إزاء المغتسلة دور يسوع أزاء اليهود. وأياً ما كان الأمر، فقد فتحت المانوية الإطار الروحي اليهودي المسيحي لغير الكتابيين، ورسمت مداراً ثانوياً لن تفلت منه المذاهب التي ستولد بعدها. وقامت الكنيسة المانوية، التي جعلت بابل مقراً لها حتى ما بعد الإسلام، بحملات تبشيرية واسعة تميَّزت بالحيوية الشديدة. وكان خروج ماني وإنتاجه لذلك المذهب الذي دفع به الثانوية إلى حدودها القصوى فاتحة لانشقاقات متتابعة في جماعة المغتسلة. فبعد ماني على الأرجح، وفي ما يشبه ردة الفعل على الميول الثانوية والزهدية، استقلَّ «شيلي» (أو شيلا كما يقول النساطرة) الذي كان أكثر ميلاً إلى اليهودية وأقل تقشفاً من المذهب الأُم. ومنه تناسلت عدة فئات تبدو لنا غامضة جداً كالخولانيين

---

(١) محبوب المنبجي، كتاب العنوان، طبعة شيخو، ص٢٤٩.

(٢) كما يشير الرازي الطبيب إلى أن المانويين يتركون التطهر ويمتنعون من الاغتسال بالماء بل يستعملون البول مكانه. الرازي، رسائل فلسفية، ص٩٢ و١٠٥.

أصحاب مليح الخولاني والبابكيين الذين افترقوا عن الشيليين. وهؤلاء تتراوح مواقفهم من اليهودية بين الرفض التام والعودة إلى الأُصول(١).

وبالإضافة إلى المغتسلة، يذكر الفهرست فرقة غامضة تُدعى فئة «الأسوريين» (نسبةً إلى مؤسسها بر سقطيري؟) التي تحسب في اليهود المتنصرين، إذ يوافق أتباعها «اليهود في شيء ويُخالفونهم في شيء ويُظهرون ملة عيسى»(٢).

يلي المغتسلة والمانويين في الأهمية في بابل المندائيون. إن بار كوني يتحدَّث عنهم بشيءٍ من الإسهاب والغموض، في فقراتٍ مُشوَّشة. يسميهم ܕܣܬܝܐ أتباع ܕܘܣܬܝ. ويقول أنهم يمارسون ما يدعونه ܡܨܒܘܥܬܐ، أي العماد. في ميسان يعرفون بالـ ܡܢܕܝܐ وܡܫܟܢܝܐ، ربما لأن معبدهم يُسمّى ܡܫܟܢܐ أو لأن الاسم يعني أبناء السبيل، كما يُعرفون بـ ܢܨܪܝܐ في ܒܝܬ ܐܪܡܝܐ [بت أرميى] أي إقليم بابل(٣). أما الفهرست فلا يعرف المندائيين البتّة. لكنه يذكر بإيجازٍ شديد طائفتين هما جماعة «المهاجرين» القائلين بالمعمودية و«الكشطيين»(٤). وكان بار كوني قد جعل من ܐܡܐ ܟܘܫܛܐ امرأة وأدخلها في نسب المندائيين. نعرف اليوم أن الكوشطا، وتعني فيما تعني «العهد»، هي من المصطلحات المندائية الأساسية. فلا يبعد أن يكون الكشطيون قريبين من المندائيين.

هل للمندائيين من حيث هم الـ ܕܣܬܝܐ، كما يسميهم بار كوني، علاقة بالطائفة التي يسميها الفهرست «الدشتيين» التي أسَّسها «دشتى»؟ لا نعرف وإن كان من المؤكد أن العربية تحوِّل كل ܕܘܣܬܝ (دُستى) سرياني إلى دُشتى. يذكر الفهرست هذه الطائفة مع جماعة أُخرى هي جماعة «الماريين» نسبةً إلى «ماري الأسقف». كان «دشتى» تلميذاً لهذا الأخير ثم خالفه. «يرون مذاهب الثانوية ولا يحرمون الذبائح» يُضيف المصنف(٥). واللافت أن سيرة ماري السليح الذي تجعل منه الأسطورة المسيحية تلميذاً لمار أدي، ومؤسساً لكنيسة الفُرس، تذكر أن مار ماري

(١) النديم، الفهرست، ص ٤٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠٤-٤٠٥.

(3) Pognon, *inscriptions mandaïtes* (texte syriaque), pp.345-347.

(٤) النديم، الفهرست، ص ٤٠٣.

(٥) المصدر السابق، ص٤٠٤.

التقى عند أحد الأنهار ببابل بفرد يُدعى «دستي» وعمّده بعدما شفاه عجائبياً من عاهاته[1]. أحد الإخباريين العراقيين النساطرة من أبناء القرن الهجري الخامس يضيف خبراً يتسق في وقت واحد في أسطورة مار ماري وفي نقول بار كوني وفي ما يذكره الفهرست: «وقومٌ قالوا أن رجلاً ظهر بعد مار ماري بمدة يسيرة اسمه دوستي من فرات ميسان ادعى أنه تلميذ مر ماري وذكر للناس أن المعمودية هي صبغة يوحنا فقط وأن الآلهة كثيرون، والتابعون يسميهم الناصرين ومن بقي ممن قبل مذهبه الصابة الذين ينصبغون في كل سنة ويعظمون يوحنا الصابغ»[2]. من الواضح تماماً أن المصنف يشير بالصابة إلى المندائيين وأن «الناصرين» هي السريانية ܢܨܪܝܐ التي سماهم بها باركوني. وبالنظر إلى ما نقله الفهرست عن الدشتيين وعلاقتهم بماري الأسقف يبدو أن الرواية الفهرستية والرواية النسطورية تنظران من زوايا مختلفة إلى الجماعة نفسها وأن هذه الجماعة هي الجماعة المندائية. ما العلاقة الغامضة التي تربط المندائيين بالتبشير المسيحي القديم في جنوب العراق؟ ماذا أخذ دوستي عن المسيحية القديمة (معمودية يوحنا؟) وماذا أخذ المندائيون عن دوستي؟ وهل كان المندائيون والدشتيون والكشطيون وأصحاب المعمودية والماريون والمهاجرون فرقاً متعددة انتهت إلى الاندماج في الجماعة المندائية؟

كان ماني يحسب أنه آخر الأنبياء. حتى في جوخى الغنية التي يتحدَّر منها، الواقعة على الدجلة في سواد بغداد، والتي تبدو كإحدى العواصم الدينية قبل الفتح، لم يكن آخر الأنبياء. ففضلاً عن «جنجى» و«خسرو الارزومقان» اللذين ينسب إليهما الفهرست أساطير تكوينية مدارها الظلمة والنور، ناريةً عند الأوّل مائيةً عند الثاني[3]، ستشهد جوخى في القرن الخامس، باحتمالٍ كبير، ظهور «بتاي» الذي ينسب إليه بار كوني فرقة الـ ܒܝܬܝܐ نسبةً إلى مكان العبادة عندهم ܒܝܬܐ. كان بتاي ينتمي في جوخى إلى جماعة تبدو لنا في غاية الإبهام. بعدها تنقَّل بين اليهود

(1) Christelle Jullien, Florence Jullien, *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie*, Brepols, 2001, pp.107-110.

(٢) مختصر الأخبار البيعية، تحقيق ونشر بطرس حداد، بغداد، ٢٠٠٠، ص ١١٥.

(٣) النديم، الفهرست، ص٤٠٣.

والمانويين والمجوس قبل أن يؤسس مذهباً نارياً شديد النزعة التقشفية. ما يميز أتباع بتاي، على قول بار كوني هو أنهم يُعظّمون النار، على عادة المجوس، ولا يأكلون لحم الخنزير أسوةً باليهود، ولأنهم ينسبون أنفسهم إلى المسيحية يضعون شارة الصليب على الكتف الشمال من ثيابهم، هذا لأن الصليب يشكل الحد الفاصل بين «أبي العظمة» والأرض السفلى. ما ينقله بار كوني عن أقوال بتاي نجد بعضاً منه عند المندائيين كأنما المندائيين والكانتاويين يتحدرون، كقريبين عدوين، من أرومةٍ واحدة أو كأن إحدى الطائفتين انشقت عن الأُخرى، الواحدة مائية والأخرى نارية[1]. المصادر الإسلامية المتأخرة ستعرف الكانتاويين وتضعهم في خانة الثانويين ممن يقول بثلاثة «أصول»: الماء والأرض والنار. النار مصدر الخير والماء مصدر الشر والتراب معدل. وعلى غرار طبقة «الصدِّيقين» في المانوية، قامت في الكانتاوية طبقة «الصياميين»: يصومون الدهر ويعيشون من المسكنة والسؤال ويحرمون الذبائح والنكاح وتناول اللحم[2].

هذه كانت، من بعيد، خارطة السواد الدينية قبل الفتح وفي بداية عهد الإسلام. هل جماعة الصابئة التي عرفها المسلمون قبيل مُنتصف القرن الثاني للهجرة في جنوب العراق هي واحدة (أو أكثر) من الطوائف البابلية؟ وإذا لم يكن هناك من سبب يدعو للإجابة بالنفي ففي أيٍ منها يمكن رؤية الصابئين؟

إذا كان لا شيء على الإطلاق يُذكِّر بالمندائيين أو بالمانويين (الذين عُرفوا على كل حال في دار الإسلام منذ القرن الأوّل باسم مؤسس ديانتهم وبالزنادقة)، فما من شك أن المغتسلة هم أقرب تلك الطوائف إلى الصابئين. لقد اتفق المتكلمون النظاميون، كما رأينا، على أن الصابئة ثانويون قريبون من المانويين. وهو ما أكدته مصادر الفهرست المستقلة بخصوص المغتسلة. وثمّة ما يشير إلى أن مما تشترك به الجماعتان، فضلاً عن ذلك، هو الخصاء. فالرازي الطبيب يشير إلى أن من المانويين من يخصي نفسه تخلصاً من إلحاح الرغبة[3]. وكذلك العامري

(1) Pognon, *inscriptions mandaïtes*, texte syriaque pp.220-224, traduction et commentaire 342-343.

(٢) انظر ما قبل.

(٣) الرازي، رسائل فلسفية، «كتاب السيرة الفلسفية» ص١٠٥.

الذي ينقل أن الصديقين المانويين يحملون أنفسهم على «الخصاء والوجاء»[1]. مما يجعل طبقة العبّاد عند الصابئين مماثلة لطبقة الصديقين عند المانويين. ولا عبرة بما ذكره المصنفون المسيحيون اليونانيون مما يخالف ذلك. فهؤلاء لم يعرفوا أتباع Ελκασαϊ في جنوب العراق.

صحيح من جهةٍ أُخرى أن مصادر الفهرست، وهي في الأساس مانوية، توحي بأن مذهب المغتسلة يمنع النكاح وشرب الخمر وأكل اللحم، وهو ما لا يتفق مع ما ذكره الجاحظ عن الصابئة، كما لا يتفق مع ما ذكره المسيحيون اليونانيون عن حث Ελκασαϊ لأتباعه على الزواج. إلاّ أنه من الواضح أن ذلك المنع كان مقصوراً على طبقة معيّنة في الجماعة هي طبقة العبّاد، أو أن المانويين، لكراهيتهم الشديدة للمرأة، عمدوا إلى تصفية النساء من سيرة نبيهم. لا يعقل على كل حال أن تحافظ مجموعة بشرية مستقرة على بقائها من القرن الميلادي الثاني إلى القرن العاشر من غير مؤسسة الزواج.

إلاّ أن ما يشير بقوة إلى علاقة النسب بين المغتسلة والصابئة، إضافةً إلى جميع ما ذكرنا، هو التماثل بين Σαββαιος وصابئ بن إدريس. نعرفُ أن المغتسلة كانوا يتداولون كتاب أُخنوخ «الكاتب». وأن المصادر المانوية والمصادر المسيحية الكنسية اتفقت على أن Σαββαιος (النصوص المانوية) أو Σοβιαι (النصوص المسيحية اليونانية) هو أحد رؤساء دينهم. كان كولسون وكثيرون غيره قد افترضوا أن ما نقله الكنسيون من أن Σοβιαι قد أخذ الكتاب عن Ελκασαϊ يجب أن يُفهم منه أن Σοβιαι، الوارد اسمه كمفرد بصيغة الجمع، هو رمز لأتباع الحسيح. ومن هنا، قال كولسون، تسميتهم بالصابئة بالعربية. غير أن النصوص المانوية تؤكد أن Σαββαιος ليس اسماً رمزياً بل شخصية تاريخية وأحد رؤساء الجماعة. ولعله كان مثل شيلي رئيساً لفرقة مغتسلة حملت اسمه. إن الفرق بين Σοβιαι وΣαββαιος هو في الواقع نتيجة اختلاف في اللهجة بين الآرامية الغربية (الساحل السوري) وبين الآرامية الشرقية (الشمال والجنوب العراقي). وهذا نستدل عليه مما في Σαββαιος

---

(١) أبو الحسن العامري النيسابوري (ت ٣٨١/ ٩٩٢)، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/١٩٨٨، ص ١٣٧.

من فتح الحرف الأوَّل وتشديد الباء بعد الحرف السابق المتحرك. وهذا منطق الشرقيين أو «الكلدانيين» ومنهم المانويون والمغتسليون. أما Σοβιαι فهو في لهجة الغربيين (ومنهم أهل أفاميا) الذين يضمون (ولا يزالون حتى حين ينطقون بالعربية) المفتوحات ولا يشددون إطلاقاً. أما الأصل الآرامي للاسم وهو اسم فاعل -ويعني الصابغ- فواحد. يلفظه الغربيون ܨܒܥ والشرقيون ܨܒܥ. وحين عُرِّب صار صابئ على عادة النبط في تحويل العين إلى همزة. ونستطيع أن نفترض أن Σοβιαι كان يلعب في حكاية ألقيبياد دور «الكاتِب». فكما أمر أخنوخ أبناءه بتدوين رؤياه وتعليمه، فكذلك دوَّن Σοβιαι رؤيا الحسيح ونقلها. ومن غير ذلك، لا نفهم لماذا أُقحم Σοβιαι في أصل الكتاب.

أن القرابة بين صابئ وΣαββαιος (أو Σοβιαι) لا تقتصر على اللفظ بل تتعداه إلى الدور الذي يضطلع به كل منهما وهو نقل الأسفار المقدسة. ليس الحسيح وجهاً يعترف به الإسلام. وفي الأصل لا يبدو أن المغتسلة ينزلون الحسيح منزلة الأنبياء التوراتيين. والأرجح أنهم، تفاوضاً منهم مع المثال المسلم لتاريخ الأنبياء، وفي محاولة منهم لتبرير اسم الصابئة وتفسيره، نسبوا دينهم إلى الآباء الأولين الذين كانوا يضيفون إليهم كتب الملاحم، أخنوخ-إدريس بوجهٍ خاص، وحوَّلوا Σαββαιος إلى صابئ بن أخنوخ حافظ الأسفار المقدسة.

الفصل الرابع

الصابئة في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة دخول الحرنانيين في جملة الصابئة

بعد النظّاميين ومعاصريهم ستسكتُ مدونّات دار الإسلام عن الصابئة زهاء نصف قرن تقريباً. في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، بدءاً من السرخسي (ت ٢٨٦/ ٨٩٩) واليعقوبي (ت٢٨٤/ ٨٩٧) والناشئ (ت٢٩٣/ ٩٠٦) والنوبختي (أواخر القرن الثالث للهجرة)، وحتى نهاية دار الإسلام، سيكثر الحديث عن الصابئين لكن في إطار جديد وبمعنى جديد. ونصوص هؤلاء المصنفين واضحة تماماً. فهي تجهل الصابئين الأولين تماماً وتشير من غير لبس أو غموض إلى الحرنانيين، إلى جماعة منهم قد استقرت قبيل منتصف القرن الثالث في دار الخلافة وإلى الطائفة التي يتحدَّر منها هؤلاء في حران. وفي الوقت عينه بدت الصابئية موضوعاً لما نسميه اليوم قصة الصابئة ومقولةً دينية رئيسية في الصياغة الجديدة لتاريخ الأمم، تلك الصياغة التي تخلَّقت، في نظام العالم، مع استقرار الدولة وتفتُّق الثقافة عن عديد التيارات الفكرية واغتنائها الكبير بالمصادر المعرَّبة المتنوعة. سنعرض في القسم الثاني لهذا الدين الصابئي. نتناول هنا الملابسات التاريخية التي أحاطت بظهور الحرنانيين تحت اسم الصابئة.

معلومٌ أن كولسون كان قد جزم بأن الحرنانيين قد انتحلوا التسمية أيّام المأمون في بداية القرن الثالث للهجرة اعتماداً منه بالدرجة الأولى على خبر مفصَّل وصريح سجَّله النديم نقلاً عن كتاب «الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابة» للمصنِّف المسيحي المغمور أبي يوسف ايشع القطيعي الذي يبدو من كلامه أنه من مدينة حرّان أو جوارها. والكتاب في تقديرنا مدوَّن على أبعد تقدير

في بداية القرن الرابع للهجرة، في حياة سنان بن ثابت، قبل أن يفتي الإصطخري، محتسب بغداد الشافعي، بكفر الحرنانيين قبل عام ٩٣٢/٣٢٠[1]. فأبو يوسف لا يشير إلى تلك الفتوى مع أنها تتسق تماماً مع ما يُلِّح عليه من شراء الحرنانيين للسلامة بالمال كلما حزبهم أمر. يوحي بذلك أيضاً ذكر المصنف لـ«وفرة» قُرَّة الذي لا يعرفه بأنه والد ثابت بل «جد سنان بن ثابت». فهو يفترض أنَّ من قُرّائه من لا يزال يتذكرها. كما أن أبا عروبة الفقيه المذكور في الرواية -وهو الحسين بن محمد بن مودود (٣١٨/ ٩٣٠)- كان من أعيان حران في آخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع يفتي وينقل الحديث.

وهذا هو النص بتمامه (علامات الوقف من عندنا):

«إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر يريد بلاد الروم للغزو فتلقاه الناس يدعون له وفيهم جماعة من الحرنانيين. وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة قرة جد سنان بن ثابت. فأنكر المأمون زيهم.

قال لهم: من أنتم من الذمة؟

فقالوا: نحن الحرنانية

فقال: أنصارى أنتم؟

قالوا: لا

قال: فيهود أنتم؟

قالوا: لا

قال: فمجوس أنتم؟

قالوا: لا

قال لهم: أفلكم كتاب أم نبي؟

فمجمجوا [كذا في النص المطبوع ولعلّها جمجموا] في القول.

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٧ ص ٢٨٠.

فقال لهم: فأنتم إذاً الزنادقة عبدة الأوثان وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي وأنتم حلال دماؤكم لا ذمة لكم.

فقالوا: نحن نؤدي الجزية

فقال لهم: إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه ولهم كتاب وصالحه المسلمون عن ذلك فأنتم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء فاختاروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه وإلا قتلتكم عن آخركم...

ورحل المأمون يريد بلد الروم. فغيروا زيهم وحلقوا شعورهم وتركوا لبس الأقبية وتنصر كثير منهم ولبسوا زنانير وأسلم منهم طائفة وبقي منهم شرذمة بحالهم وجعلوا يحتالون ويضطربون حتى انتدب لهم شيخ من أهل حران فقيه فقال لهم قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل. فحملوا إليه مالا عظيماً من بيت مال لهم أحدثوه منذ أيام الرشيد إلى هذه الغاية وأعدوه للنوائب -وأنا أشرح لك أيدك الله السبب في ذلك- فقال لهم إذا رجع المأمون من سفره فقولوا له نحن الصابئون فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن فانتحلوه فأنتم تنجون به. وقُضيَ أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون. وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت؛ لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابة. فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر منهم ورجع إلى الحرنانية وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم على أنهم صابئون ومنعهم المسلمون من لبس الأقبية لأنه من لبس أصحاب السلطان. ومن أسلم منهم لم يمكنه الارتداد خوفاً من أن يقتل. فأقاموا متسترين بالإسلام فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات ويجعلون الولد الذكر مسلما والأنثى حرنانية. وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز وسلمسين القريتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران إلى منذ نحو عشرين سنة، فان الشيخين المعروفين بأبي زرارة وأبي عروبة علماء شيوخ أهل حران بالفقه والأمر بالمعروف وسائر مشايخ أهل حران وفقهائهم احتسبوا عليهم ومنعوهم من أن يتزوجوا بنساء حرانيات أعني صابئات وقالوا لا يحل للمسلمين نكاحهم لأنهم ليس من أهل الكتاب. وبحران أيضاً منازل كثيرة إلى هذه الغاية بعض أهلها حرنانية ممن كان أقام على دينه في أيام المأمون وبعضهم مسلمون وبعضهم نصارى ممن كان دخل في

الإسلام وتنصر في ذلك الوقت إلى هذه الغاية مثل قوم يقال لهم بنو ابلوط وبنو قيطران وغيرهم مشهورين بحران»[١].

وبعد أن يشرح أبو يوسف ما ألمح إليه من قصة «الرأس» -وسوف نراها في موضعها-، يقول أن ذلك التدبير «مثبت في كتاب لهم يلقب بالكتاب الحانفي»[٢].

لقد تعرَّضت مقولة كولسون للنقد. وردها هيارب وآخرون. واعتبروا أن شهادة القطيعي مشبوهة. ليس لأن ثمَّة أدلَّة أو نصوص موثوقة أو قرائن تشهد ضدَّها بل لأنها تحتوي على قصة الرأس، وهي تهمة كاذبة تنتمي إلى نوع أدبي مسيحي متأصِّل في التشنيع على الوثنيين واختلاق الشائعات التي تتهمهم بذبح الناس. ويسوق هيارب نصوصاً كثيرة تنتمي إلى النوع السجالي نفسه تختلف فيها هوية المُتَّهَم باختلاف هوية المُتَّهِم، فهو طوراً يهودي وطوراً مسيحي وأحياناً مانوي[٣]. فلاحتواء رواية القطيعي على قصة الرأس الكاذبة، لم يعد من الجائز الثقة به وبها[٤]. وقالوا أيضاً أنه من غير المعقول أن يبقى الحرنانيون مجهولين إلى زمن المأمون ونحنُ نعرف أن آخر الأمويين قد جعل من حران عاصمةً للدولة زمناً ما. هذا وقد نقل بعض الإخباريين أن الفاتح العربي قد أخذ من الحرنانيين هيكلهم لوقوعه، لا شك، في مكان استراتيجي، وأعطاهم موضعاً آخر أقاموا لهم فيه هيكلاً. مما يدل على أن الحرنانيين لم يكونوا مجهولين تماماً من الإدارة في بدايات الإسلام[٥].

والواقع أن هذه الطعون تقع على هامش الخبر لا تقطع شكاً ولا تفيد يقيناً. إن

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٨٥-٣٨٦.

(٢) أورد الناشر هذا اللفظ من غير تنقيط كما في مخطوطة شهيد علي باشا بإسطنبول وأشار إلى أنه ورد في طبعة فلوجل على هذا النحو «الحاتفي». ونعتقد أنه تصحيف لـ«الحانفي». ويُشبه أن تكون لفظة «الحانفي» تقييد للفظ السرياني ܚܢܦܐ، زيد فيه ألف الإمالة بعد الحاء بدلاً من إضافة الياء بعد النون، جرياً على عادة السريان إذا نطقوا بالعربية، فيكون المعنى كما افترض دوزي «الكتاب الحنفي» أو على الأصح «الكتاب الحنيفي».

(3) Hjärpe, *Analyse crititique,* pp.101-126.

(4) *Ibid,* p. 123.

(5) T. Green, *the City of Moon God,* p.120-121.

وهذه الباحثة قد جمعت كل النقد الذي وُجّه لكولسون حول هذه المسألة.

العرب لم يهتموا إطلاقاً أثناء الفتوح بأديان الأنباط فيفحصوا عنها. ولا كان ذلك همُّ الإدارة الأوَّل حتى منتصف القرن الثاني للهجرة. أما قصة الرأس فليس يشكل علمنا اليوم أنها كانت شائعة تشنع بها الأقليات الدينية على بعضها بعضاً دليلاً على الاختلاق في رواية القطيعي. لقد كانت تلك القصة مما يُشاع عن أهل حران. واحتواء رواية القطيعي عليها هو دليل على اتفاق هذه الرواية مع الواقع كما كانوا يتمثلونه. وبالاستقلال عن كل ذلك، فجميع المعطيات المستقلة تتفق مع رواية القطيعي بحيث لو أن هذه الرواية لم تصلنا لأمكن للبحث أن يقودنا بكل ثقة إلى النتيجة نفسها.

أول تلك المعطيات وأقربها لما في رواية القطيعي ما نقله عددٌ من المصنفين المسلمين عن انتحال الحرنانيين لاسم الصابئة، كحمزة الأصفهاني[1] والقاضي عبد الجبار[2] والبيروني[3]. وهذا الأخير يذهب إلى أن الانتحال حصل في خلافة الواثق سنة ٢٢٨ / ٨٤٣[4].

وثانيها ما نعرفه عن ظهور الحرنانيين التدريجي إلى العلن في دار الإسلام وما رافقه من ملابسات. أثناء الفتح عُرف الحرنانيون كجماعة مستقلة باسم «الحرنانيين» -وهو اسم سيلازمهم طويلاً- إذ ميَّزوا أنفسهم عن المسيحيين وكانوا أكثر تعاطفاً مع العرب من باقي سكان المدينة[5]. ويبدو أن تسمية «الحرنانية» كانت، في القرون الإسلامية الأولى، عنصراً بارزاً في هويتهم كجماعة بالإضافة إلى الزي

(١) الأصفهاني (حمزة)، تاريخ، ص٥: «وقد أسقطوا [الحرنانيون] عن أنفسهم هذا الاسم [اسم الكلدانيين] منذ أيام المأمون وتسموا بالصابئين لأمرٍ يطول شرحه».

(٢) عبد الجبار، المغني، ج ٥ ص ١٥٣-١٥٤: «وقد قيل أنه جرى في أمرهم [أي الحرنانيين] في أيام الخلفاء ضربٌ من الحيلة اعتصموا به من القتل».

(٣) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٠٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣١٨: «وقد يقع الاسم [الصابئة] على الحرانية.. وهذا الاسم اشهر بهم من غيرهم وإن كانوا تسموا به في الدولة العباسية في سنة ٢٢٨ ليعدوا في جملة من يؤخذ منه ويرعى له الذمة».

(٥) البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص١٨١: «ثم سار عياض [بن غنم] إلى حران فنزل باجدّى وبعث مقدمته فاغلق أهل حران أبوابها دونهم ثم اتبعهم فلما نزل بها بعث إليه الحرنانية من أهلها يعلمونه أن في أيديهم طائفة من المدينة (...) وخلوا بينه وبين النصارى». أما رواية القاضي أبي يوسف لفتوح الجزيرة، كتاب الخراج، ص ٤٠ فتشير إلى أنه كان في حران «نفرٌ يسيرٌ من الروم» بالإضافة إلى أهلها «الأنباط».=

والهيئة (الشعور الطويلة ولبس القباء). لأنه لم يكن لهم اسم دياني يعرفون به. وتدريجياً بدأت هذه الهوية تتضح وتتجسَّم في مؤسسات جماعية كمؤسسة «الرئاسة» في آخر القرن الهجري الأوّل[١]. ومن الواضح أن هذه المؤسسة كان من مهماتها تنظيم علاقة الحرنانيين بالإدارة المسلمة. بعد ذلك أنشأوا «بيت المال» إذا نحنُ صدَّقنا القطيعي في أواخر القرن الثاني[٢]. وما من شك أن الأعياد والمناسبات الجماعية الكثيرة -والتقويم الحرناني من أغنى التقاويم بالمناسبات والأعياد[٣]- ساعدت على جعل الجماعة مرئية أكثر فأكثر في البنية الثقافية والاجتماعية للبيئة. في بداية القرن الثالث للهجرة، بفضل علاقتهم الجيدة بوالي المدينة، بدأوا بإقامة شعائرهم علناً كما سجَّل ذلك متعجباً أحد المصنفين المسيحيين ممن نقل عنهم ميخائيل الكبير. فبعدما كانوا قد اعتادوا على ممارسة دينهم سراً بسبب القمع الذي تعرضوا له قبل الفتح وبعده، كما يوضح الإخباري المسيحي، «بلغت بهم الجرأة» للاحتفال علناً بأحد أعيادهم: لقد زيَّنوا الثور بالورود والرياحين وعلَّقوا عليه الجلاجل وطافوا به في المدينة يتقدمهم العازفون ثم قدموه ضحيَّةً لآلهتهم[٤].

إن ما كان يُعرف عن ديانتهم مصدره في القرون الأولى مواطنوهم المسيحيون في حران وضواحيها. وكانت العلاقة بين الطرفين لا يسودها الوئام. فبالنسبة للمسيحيين كان وجود هذه البقية الباقية من الوثنية تحدياً للبشارة بالأنجيل. قبل الإسلام وبعده، كانوا يُسمُّون الحرنانيين، باعتبار الدين، ܚܢܦܐ وديانتهم بالـ ܚܢܦܘܬܐ. فبهذا اللفظ ܚܢܦܘܬܐ وأحياناً ܐܪܡܝܐ تَرجم الإنجيل السرياني Εθνικοι أو Ελληνες أي الأمم الوثنيين من يونانيين ورومانيين وعرب[٥]. وسموا حران

=ويروي الواقدي أنه كان على المدينة «بطريق» اسمه دورروس أو رودس أو روديس بن كيلوك أو بن نقولا. الواقدي، تاريخ فتوح الجزيرة، ص٨١.

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨٥.

(٣) انظر اللائحة التي حررها Gundüz اعتماداً على مصادر عدة أهمها البيروني.
The Knowledge of Life, pp.188-191.

(4) Michel le syrien, *Chronique*, t.3, p34.

(٥) أمثلة في متى ١٠/ ٥ و١٢/ ١٨ و١٨/ ١٧ وأعمال الرسل ١٦/ ١، ٣ و١٨/ ٤، ١٧ و١٩/ ١٠، ١٧ و٢٠/ ٢١ و٢١/ ٢٨ إلخ.

ܡܕܝܢܬܐ ܕ ܚܢܦܐ وهي عبارة ترجموا بها Ελλήνων πόλισ[١] (أو Ελληνόπολισ) وبالعربية كما نقل ابن خرداذبه «هالينوبلس»[٢]. وقد انتقل هذا اللفظ إلى العربية فصار «حنفاء»، كما ينوه بذلك المسعودي[٣]، من غير أي تبديل لمعناه[٤]. وفي الإسلام، سمّى المسيحيون الحرنانيين الحنفاء بمعنى الوثنيين وديانتهم الحنيفية بمعنى عبادة الأوثان. فأبو قرَّة أسقف حران الملكي في أواخر القرن الثاني للهجرة، على سبيل المثال، يسميهم «الحنفاء الأوّلين»[٥]. كذلك عبد المسيح الكندي الذي يذكِّر المسلمين بأن الحنيفية في «كتب الله المنزلة» هي اسمٌ لعبادة الأصنام، يضيف «وهذا صراط أهل حران التي كان إبراهيم كان نازلاً فيها يعبد الصنم المسمى العُزّى المتخذ على اسم القمر قبل أن يزول عن الحنيفية»[٦]. كما يختصر بطريرك اليعاقبة ميخائيل الكبير نظرة المسيحيين إلى الحرنانيين عبر التاريخ الطويل المشترك بين الطائفتين بالمعادلة التي تجعل من ܚܪܢܝܐ مرادفاً لـ ܚܢܦܐ[٧]. وإلى هذا التراث المسيحي يشير اليعقوبي حين يكتب عن الصابئين «وكانوا يسمون الحنفاء»[٨] والبيروني في قوله عن الحرنانيين «هم المسمون في الكتب بالحنفاء والوثنية» أو «وكانوا [قبل أن يتسموا بالصابئة] يسمون الحنفاء والوثنية والحرانية»[٩]. وكان التراث التبشيري المسيحي الطويل قد نسج حول هذه الـ ܚܢܦܘܬܐ، كما فعل في مصر واليونان وآسيا الوسطى إزاء الأديان المحلية

---

(١) نصوص وشواهد في:
Chwolsohn, *Die Ssabier*, 1, 438-441, 448, 449.

(٢) ابن خرداذبه، المسالك والممالك، ص٧٣.

(٣) المسعودي، التنبيه، ص٩١.

(٤) ينقل أبو عبيدة في النقائض أن أحد التغالبة المسيحيين في الجاهلية هدد أخاه بالارتداد عن المسيحية إن هو كَرَّ بالقول «إن كررتَ يا بجاد فأنا حنيف»، راجع نقائض جرير والفرزدق، ج١ ص٣١٤.

(٥) أبو قرة تيودورس، ميمر في وجود الخالق والدين الصحيح، ص١٢-١٦.

(٦) عبد المسيح الكندي (منتصف القرن الثالث للهجرة)، رسالة عبد المسيح الكندي:
G.Tartar, *dialogue islamo-chrétien sous le calife al-ma'mun*, thèse dactylographiée, Strasbourg, 1997 p. 38, 39, 41, 42.

(7) Michel le syrien, *Chronique*, t.3, p34.

(٨) اليعقوبي، تاريخ، ١ ص١٤٧.

(٩) البيروني، الآثار الباقية، ٢٠٦ و٣١٨.

الأُخرى، ستاراً كثيفاً صلباً من الأساطير والشائعات التي تربط الطقوس السحرية بالضحايا البشرية. من ذلك ما يرويه أحد المصنفين المسيحيين من أن والي حران أيام المنصور ألقى القبض على بعض خاطفي الشبان من عبدة الرأس[١]. إن الكاتب المسيحي يتهم المانويين الذين عَرفَهم الإسلام تحت اسم الزنادقة. لكن من المحتمل جداً أن تكون التهمة قد وُجِّهت في الواقع إلى الحرنانيين أيضاً أو أن تكون تهمة الزندقة قد شملت الفريقين. ومن هنا على كل حال اتُّهم الزنادقة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة بعبادة الرأس. وهو ما يذكره صراحةً بشار بن برد الذي كان قد نفاه الواصلان إلى حران[٢]. كما اتهموهم بذبح الأطفال. وهذا النوع من الشائعات المخيفة هو، لا شك، ما حدا بالرشيد أثناء إقامته بالرقّة إلى إرسال يحي بن خالد عام ١٨٧/ ٨٠٢ إلى حرّان للقبض على ما فيها من الزنادقة[٣]. وإلى هذه الواقعة يُشير القطيعي، من غير شك، معللاً تخلصهم من العقاب آنذاك بدفع الأموال. وباختصار كان ما يعرفه المسلمون عن الحرنانيين، قبل انعقاد العلاقات المباشرة بين علماء الطرفين، حوالي منتصف القرن الثالث للهجرة، من صُنع المسيحيين ويُختصر بتسمية الحرنانيين بالحنفاء واتهامهم بعبادة الأوثان وخطف الشبان وتقديم الضحايا البشرية وغيرها مما ارتبط في المتخيَّل المسيحي بالوثنية.

إننا نستطيع تعيين الزمان الذي بدأ فيه الحرنانيون يعرفون في دار الإسلام باسم الصابئة بمجرَّد الفحص عن الحضور الحرناني في المصادر المدوَّنة بالسريانية قبل الفتح وبالعربية بعد الفتح. من الثابت قطعاً غياب «الصابئة» في الأدب السرياني السابق للإسلام الذي دُوِّن في ديار مُضر، مهد السريانية، ومن غياب الإشارة فيه إلى الحرنانيين بهذا الاسم أو بما يقاربه. كما أنه ليس يوجد، فيما نعلم، شاهدٌ واحد يدل على حضور حرناني (لا حرّاني) في الأوساط العلمية والثقافية في عواصم العراق الثقافية قبل منتصف القرن الثالث للهجرة، أو شاهدٌ واحد يُذكر فيه

---

(١) كما ورد في التاريخ المنسوب لديونيسيوس التلمحري المعروف أيضاً بتاريخ الزوقيني:
Denys de Tell-Mhré, *Chronique*, 4ème partie, pp.68-69.
(2) Chokr, *zandaqa et zindiqs en Islam*, p. 270.
(٣) ابن الأبار، إعتاب الكتاب، ص٨٤.

الصابئون ذكراً يوحي من قريبٍ أو بعيد بأن المقصود هم الحرنانيون أو شاهدٌ توصف فيه ديانة الحرنانيين بالصابئية في المدونات الإسلامية. فعن حق يقول القطيعي أنه لم يكن بحران ونواحيها قومٌ يسمون بالصابئة. فتلك التسمية، في ديار مُضر، كانت فارغة إلى ذلك الحين من المحتوى الإنساني والروحي، وبقيت غريبة عن الحرنانيين حتى بعد أن عُرفوا بها، ولم يهتموا إلاّ في وقت متأخر بإيجاد ما يبرر تسمية أنفسهم بالصابئين.

ويؤكد ذلك الفحص عن التطوُّر الذي لحق بمصطلح الصابئة بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة. إن المقارنة حاسمة بين الجاحظ ومن سبقه وبين من جاء بعده لجهة المصطلحات المعتمدة في تاريخ الأمم القديمة وأديانها. فمصنف الحيوان، كما رأينا، يعرف الصابئين. لكنه لا يعرف الحرنانيين. ويعرف أن اليونانيين القدماء كانوا، على ما كان شائعاً في زمانه، يعبدون الكواكب والبروج، ويُثبتون لها الحس والعلم والنفع والضر، لكنه يصف هذه الديانة بال«دهرية»[1] لا بالصابئية كما سيفعل المتأخرون. أما صديقه المتكلم محمد بن شبيب، بالإضافة إلى ما ذكرناه من إدراجه للصابئة في العائلة الثانوية إلى جانب المانوية، فيذكر في كتاب التوحيد مذهب تدبير النجوم للعالم ولا ينسبه إلى الصابئة كما سيفعل المتأخرون لكن إلى «قوم من المنجمة»[2]. هذا يدل أن مصطلح الصابئية بمعنى تدبير الكواكب للعالم لم يكن معروفاً في مطلع القرن الثالث للهجرة. وإذا كنا نجده بعيد ذلك بهذا المعنى، وللمرّة الأولى في المدونات العربية، عند اليعقوبي، فلأنه دخل في التداول في هذه الفترة التي تفصل محمد بن شبيب والجاحظ عن اليعقوبي، أي حول منتصف القرن الثالث حين استقر الحرنانيون في بغداد تحت اسم الصابئة.

على ضوء ما تقدَّم تبدو رواية القطيعي صحيحة. فالمأمون الذي اجتاز ديار مُضر في بداية صيف عام ٢١٥/ ٨٣٠ لم يكن يعرف الحرنانيين. وإذا كان زيهم

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٥ ص٣٢٧.

(٢) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٢١٢.

الغريب قد لفت انتباهه فلأن الأزياء كانت مقننة وذات دلالات دينية[١]. وكما سنرى، فالحزام الطقسي هو ما جرَّ على المندائيين ذلك الاستجواب الذي سجَّله سفر يحيى. أما أسئلة المأمون فكلاسيكية وهي ما يطرحه كلُّ مسلم أمس واليوم. لقد ذكر المأمون، على ما يروي المصنف المسيحي، اليهودية والمسيحية والمجوسية. وكان بإمكانه أن يذكر الصابئية التي كانت معروفة في الجنوب. ولو كان سأل الحرنانيين هل أنتم صابئة لكان الجواب حتماً بالنفي. فهؤلاء كانوا أغراباً عن التوراة وإلهها وأنبيائها وتراثها إلاّ ما ألبسهم إيّاه المسيحيون من علاقة بإبراهيم اعتماداً على أخبار التوراة. لم يكن للحرنانيين، عند أنفسهم، كفئة دينية مستقلة، إلاّ اسم «الحرنانية». صحيحٌ ما ردوا به على الخليفة بأنهم يؤدون الجزية منذ الفتح. الأمر الذي ضمن لهم الذمة خلال قرنين من الزمن. وصحيحٌ أيضاً أن الحنفيين من الفقهاء أجازوا أخذ الجزية من غير أهل الكتاب والمجوس من عبدة الأوثان والكفار من غير العرب[٢]. الأمر الذي يجيز للحرنانيين، عند الأحناف على الأقل، التذمُّم. إلا أن الخليفة، بصفته الإمام المخوَّل دون سواه إبرام عقد الذمّة، عاد إلى ما غلب عند الفقهاء من عدم قبول الجزية من غير الكتابيين والمجوس[٣]. وبسبب ما كان يُشاع عن الحرنانيين والزنادقة من عبادة الرأس الغامضة واغتيال الناس حسبهم في الزنادقة ممن أُقصي من الذمة منذ المهدي. ولو أن المأمون لم يتذكر ذلك، لكان المسيحيون، الذين كانوا واثقين من فرار الحرنانيين إلى المسيحية، ذكروه به، فقد كانوا حضوراً في تلك المناسبة وتظلَّموا له من الوالي الذي كان هدم بيعاً لهم في نهاية القرن الثاني نتيجةً لتحريض الحرنانيين، ودعوا الخليفة إلى زيارة الكنيسة التاريخية الكبيرة في الرها[٤].

كيف تحوَّل الحرنانيون إلى صابئة؟ يوحي القطيعي أن أحد الفقهاء قد «باعهم»

---

(١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٨.

(٣) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، بغداد -مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢، ص ٢٦-٢٧.

(4) Michel le syrien, *Chronique*, t.3, p.74.

تلك التسمية القرآنية. بيد أن الأمر لم يكن ليتم بمثل هذه البساطة القصصية. أن خروج الحرنانيين إلى العلن كجماعة مستقلة واندماجهم في الدورة الاقتصادية والثقافية للبيئة الإسلامية (وكانوا يحترفون الصياغة والصيرفة وصنع الاصطرلابات)، مع ما صاحب ذلك من أزمات، كان كافياً ليدركوا أن الدين يشكل الدامغ الأبرز في هوية هذه الأقلية أو تلك، وأن الدين المهيمن هو من يحدد سلفاً المنازل التي يمكن أن تحلها الأقليات، وأن الاعتراف بهم ثمنه بالتالي اعترافهم بما تحدده لهم ولسواهم من مكان مقولات الإسلام الروحية والمعرفية. وسواءٌ كانت الديانة المهيمنة ممثلة بالمأمون أو بسواه، كان لا بد لهم، كما لسواهم من «الأمم» التي لم يذكرها القرآن، -تقدَّمَ الزمن بخروج هذه الأمة إلى العلانية الاجتماعية أم تأخَّرَ بفقرها وعزلتها- من مواجهة الامتحان الذي تختصره أسئلة المأمون وملاحظاته المُربكة. في هذه الحالة كما في جميع الحالات المشابهة، يأتي رد الفعل متنوعاً وممتداً نسبياً في الزمن وتتردد فيه أصداء التجارب السابقة المشابهة مع البيزنطيين. يقول القطيعي أن بعض العائلات الحرنانية اختارت القبول بالهوية المفروضة أي الدخول في الإسلام أو المسيحية، واستخدمت هذه الهوية استخداماً ذرائعياً وهو ما اعتبره القطيعي دخولاً ظاهرياً في الدين المهيمن. ولا شك أن تنصر من تنصر منهم، فيما يشبه اللجوء الديني، هو محصلة لوجود شبكة من العلاقات الاجتماعية أو المهنية بين عائلات دخل بعضُ أعضائها في المسيحية أيام البيزنطيين أو بعد ذلك، وبقي بعض أعضائها على دينهم الأصلي، كما حصل تماماً بعد الإسلام لبعض العائلات الحرنانية فصارت موزَّعة في ثلاثة أديان. لكن هذا الحل، رغم الأمان الذي يوفره، ومناخ التسامح الذي يتحصَّل عنه، بقي فردياً. فثابت بن قرة، حين يعيد إلى الأذهان السابقة البيزنطية، يفخر بالذين صمدوا وتمسكوا بدين الآباء. كان هناك أمام المجموعة خيارات أُخرى. منها الحل الذي اتجه إليه على سبيل المثال المندائيون و«أمم» أُخرى لم يُكشف عن وجودها إلا في الأزمنة الحديثة كاليزيديين، ويتمثَّل بالعزلة الاجتماعية وتكوين جيب جغرافي في المواضع المنعزلة كالجبال أو الأهوار أو حِرفي مُغلق يكون بمثابة سور يحفظ المجموعة من الاضطهاد ومن الانصهار في الوسط المحيط.

ولأن الثمن المادي الذي يستتبعه هذا الحل كان، فيما يخص الحرنانيين، باهظاً جداً، مالوا إلى الحل الآخر المتمثّل بالتفاوض وإعادة إنتاج الهوية مع ما قد يؤدي إليه ذلك من خطر الذوبان. فهذا الرهان، كالغايات التي تسعى إليها الجماعات يبرر في جميع الحالات الطواعية والتنازلات والتعديل التي تتعرض لها هُوياتها يوماً بعد يوم. والهويات، روحية أم اجتماعية، فردية أو جماعية، كما أنها لا تُلفَّق كيفما اتفق، ليست طبائع ميتافيزيقية ثابتة تخترق الأزمنة من غير تحوُّل، لكنها تتحصَّل في عملية دينامية وتتبلور في العلاقة بالآخر، بين الفعل ورد الفعل، يسمها نمط العلاقات الاجتماعية المهيمنة بميسمه. يجب أن نفهم من خبر القطيعي أن الفقهاء هم الذين قيَّدوا الحرنانيين في مقولة الصابئة، من حيث هي مقولة قابلة للمساومة وإقطاع رمزي قابل للاستثمار. هل استندوا إلى ما كان معروفاً في الجنوب من أن الصابئة هي الدين القديم السابق على اليهودية؟ هل كانت مقولة الصابئة، ها هنا، الغطاء الشرعي لمن أعطاه الفاتحون الذمة ولو تبيَّن من بعد أنه ينتمي إلى دين غير معروف؟ لا نعرف. ما هو ثابت أن الحرنانيين لم يُعرفوا باسم الصابئة قبل منتصف القرن الثالث للهجرة. وما هو ثابتٌ أيضاً، بالقوة نفسها، أن إنتاج الهوية الصابئية الحرنانية قد حصل في بغداد، كما افترض كولسون، بالتفاوض مع عقيدة التوحيد ومع المثال المعرفي السائد آنئذٍ، حين استقرَّ ثابت بن قُرَّة (٢٢١-٢٨٨/ ٨٣٦-٩٠١) في دار الخلافة قبل عام ٢٥٩/ ٨٧٢، وهي سنة وفاة محمد بن موسى، ثم في بلاط المعتضد (٢٧٩/ ٨٩٢) كأحد المنجمين، وكان عليه حتماً، سواءٌ كان يحمل اسم الحرناني أو سواه، أن يُجيب على الأسئلة التقليدية التي تطرحها عليه البيئة الإسلامية: مَنْ تعبد؟ مَنْ هو نبيُّك؟ وما هو كتابُك؟ وإذا كان أبو المبارك الصابئ قد وجد في منتصف القرن الثاني للهجرة أماناً له ولديانته عند ولاة البصرة ومن أحاط بهم من المعتزلة فدخل على أثر ذلك الدين الصابئي في التاريخ التقليدي للأديان والأنبياء، فإن ثابت بن قرّة سيقدِّم، بعد قرن تقريباً، في بغداد، «أوراق اعتماده» الدينية للفيلسوف الكندي المتصل بالبلاط (ت عام ٢٥٦/ ٨٧٣) وللوسط العلمي الذي انضمَّ إليه حيث كانت «الفلسفة» قد بدأت تحل محل الكلام كمرجع معرفي. هل استند ثابت في بغداد إلى التجربة البابلية؟ المصادر الأولى حول الوثيقة الرسمية

التي قدَّمها ثابت تشير إلى أنه قيَّد جماعته في دين اليونانيين. لكن ما هو في حكم المؤكد أن الحرنانيين اللاحقين، ومنهم من تملَّك في السواد[1]، قد حاولوا انتحال الإرث الرمزي للصابئين البابليين من خلال الانتساب الروحي لبعض أنبيائهم.

بقية القصة معروفة. كما يقول صاحب الفهرست في ترجمة ثابت بن قرة أن هذا الأخير «أصَّل رئاسة الصابئة في هذه البلاد وبحضرة الخلفاء... ثم تناسبت أحوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا»[2]. مع ثابت استقرَّت في بغداد جماعة منهم من عائلتين: بني قرَّة وبني زهرون. واحترف أكثر أفرادها صناعة الطب والهندسة والتنجيم والعمل في الدواوين. وأُتيح للحرنانيين أن يعرفوا بأسباب هذا الاغتناء نهضة فكرية وتجدداً دينياً. لقد ميَّز أفراد جماعتهم عناية متأصلة بالعلوم واستمتاع معتدل بالدنيا ونزعة إنسانية متفائلة. وكانوا أكثر الذميين وفاءً للإسلام والعربية، وأقل المحيطين بالبلاط تخلقاً بأخلاق الكُتَّاب والكليلة ودمنة. ولأن هذه النخبة، لا الكهنة، كانت تمثِّل الصابئين الحرنانيين لدى الإدارة، فقد نعم الحرنانيون بالسلام عدة قرون رغم محاولات الفقهاء إقصاءهم في مطلع القرن الرابع للهجرة حين أفتى القاضي الشافعي أبو سعيد الإصطخري (ت ٣٢٨/ ٩٣٩)، محتسب بغداد، بكفرهم بسبب قولهم أن الفلك حيٌّ ناطق والكواكب آلهة مدبرة مما يوقعهم في حكم عبدة الأوثان ممن لا يجوز عنده إقرارهم على دينهم[3]. في خلافة الطائع وكانت رئاسة الصابئة العراقيين قد انتهت إلى أبي اسحاق إبراهيم بن هلال من بني زهرون الكاتب والوزير البويهي، استحصل هذا الأخير من الخليفة الطائع على «منشور» يتعهد فيه الخليفة «لجماعة الصابئين المقيمين بحران والرقة وديار مُضر» بـ«صيانتكم وحراستكم والذب عن حريمكم والحياطة من ورائكم ودفع الظلم عنكم وتوفيتكم ما يوجبه العهد والذمة لكم... وتمكينكم من حضور مصلياتكم ومساجدكم ومجامعكم ومشاهدكم لإقامة فرائض دينكم على ما جرت

(١) من أحد النصوص التي جمعها كولسون يتبيَّن أنه كانت لأبي إسحق الصابي الوزير البويهي أملاك في دير قنى:

Chwolsohn, *Die Ssabier*, I, 485.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٣١.

(٣) الماوردي، الحاوي الكبير، ج٩/ ٢٢٤.

به عاداتكم من غير منع لكم ولا إلحاق أذيةٍ ولا هضيمةٍ بكم»[١]. غير أنه بعد حوالي القرن، عندما غلَب النميريّون على حران، عمد صاحبهم إلى إيذاء أهلها ووضع يده عام ٤٢٢/ ١٠٣٠ أو ١٠٣٣/٤٢٤ على آخر هياكل الحرنانيين. ومخافة القتل دخل كثيرون منهم وكانوا لا يزالون «جماعة وافرة العدد» في الإسلام[٢]. وهكذا غادرت في القرن الخامس للهجرة مدينةَ حران آلهتُها القديمة، بعد آلاف السنين من الإقامة، لتحل محلها آلهة أُخرى.

---

(١) من مجموعة رسائل أبي إسحاق نقلاً عن:

Chwolsohn, *Die Ssabier*, II-537-538.

(٢) يحيى بن سعيد الإنطاكي (١٠٦٧/٤٥٨)، تاريخ الإنطاكي المعروف بصلة تاريخ أوتيخا، تحقيق عبد السلام تدمري، طرابلس، لبنان، ١٩٩٠، ص ٤٢٨-٤٢٩. والدمشقي، نخبة الدهر، ص ١٩١. وهذا المصنف الأخير يضيف الاستيلاء على الهيكل للمصريين ويقصد الفاطميين وكان النميريون يتولونهم.

الفصل الخامس

صابئة البطائح
في القرن الرابع للهجرة وما بعده

لن يُستأنف الحديث عن صابئين من غير الحرنانيين، في الأدبيات الإخبارية، إلاّ في مطلع القرن الرابع للهجرة. منذ ذلك الحين، بدأ المصنفون الإسلاميون، خلافاً لمن سبقهم، يميزون كلَّما تعلَّق الأمر بصابئة دار الإسلام، بين الصابئة الحرنانيين وبين صابئين آخرين أشاروا إليهم في معظم الأحيان بموضع منازلهم في «البطائح»[1]. وعلى الرغم من هذا التمييز الجغرافي، فإن المصنفين المسلمين سيتمثَّلون الصابئين، صابئة حران وصابئة البطائح، في كثيرٍ من الأحيان، لأسباب مفهومة، وفق تصوُّر أسطوري متجانس.

---

(١) «البطائح» هي المنخفض الأرضي الرسوبي الذي يحضنه النهران حين يتسع سريرهما فيما يشبه الحلقة في جنوب العراق والذي طافت عليه المياه قبيل الفتح وبعده. تمتد شمالاً من واسط، كسكر القديمة، إلى البصرة جنوباً بطول ٣٠٠ كلم تقريباً ومن الشرق من ميسان إلى قرب الكوفة غرباً على امتداد ٨٠ كلم تقريباً. يُشار إلى أجزاء هذه الرقعة أحياناً بأسماء المدن الواقعة على أطرافها (البصرة وواسط والكوفة) فيقال بطائح البصرة وبطائح واسط وبطائح الكوفة. وتتكوَّن البطائح من مستنقعات (أهوار) متفاوتة المساحة، تصل ما بينها شبكة من القنوات والجداول المتفرعة عن النهرين، شبكة هي أشبه بالمتاهة. تغطي القسم الضحل منها غابات كثيفة من القصب والبردي والنباتات المائية تُسمَّى الآجام، ولا يمكن اجتيازها إلاّ بالزوارق الصغيرة. لقد حاول الولاة المسلمون بنجاح أحياناً استصلاح مستنقعاتها بما عُرف بالجوامد، فانتشرت فيها على ضفاف الأنهار مدن صغيرة وقرى متجاورة من أكواخ القصب، هي في الواقع عبارة عن عدة مئات من الجزر الصغيرة الطافية على سطح الماء تتخللها المرتفعات والتلال والمزارع. أن طبيعة البطائح الجغرافية جعلت منها في الأزمات حصناً حصيناً يستتر فيه المضطهدون والمُطاردون واللاجئون وقطّاع الطرق والعبيد الآبقون والزط وغيرهم من الهامشيين. راجع ياقوت، معجم البلدان، ج١ ص٤٥٠ مادة «البطيحة».

في هذه الفترة التي ستمتدُّ إلى نهاية دار الإسلام، يُعتبر المسعودي، في مطلع القرن الرابع، أوَّل من أشار إلى وجود صابئين من غير الحرنانيين في البطائح. يذكرهم عرضاً في مواضع عدة من مصنفاته في سياق حديثه أحياناً عن الأمم وأحياناً عن المذاهب والأديان وأحياناً عن عمر العالم. وهو إذ يدل على مكان ديارهم «بين بلاد واسط والبصرة من أرض العراق نحو البطائح والآجام»[1] أو في «البطائح بين واسط والبصرة في قرايا هناك»[2]، يدعوهم في كل مرَّة بـ«الكيماريين»[3]. وفي أحد المواضع يسميهم «البابليين» لأنهم عنده، من وجهة نظر عرقية، بقايا الكلدانيين القدماء[4]. ومع اعتقاده أن مؤسس مذهبهم هو بوداسف «أول من أظهر مذهب الصابئة من الحرانيين والكيماريين»، فهو يقرب الفريقين من اليونانيين: «وأما الصابئة من الحرانيين والكيماريين فقد ذكرنا قولهم (في مسألة عمر العالم) في جملة قول اليونانيين»[5]. لكنه يجد من الضروري أن يوضح أن الكيماريين «مباينون للحرانيين في نحلتهم»[6]. وكل ما يذكره عن شعائرهم وطقوسهم أنهم يتوجهون في صلواتهم «إلى القطب الشمالي والجدي»[7] خلافاً للحرنانيين الذين يستقبلون الجنوب.

بعد المسعودي، تتوالى الإشارات إلى صابئة البطائح. منها تلك الواردة، في شبه فتوى، عن القاضي الحنفي البغدادي أبي بكر الجصّاص (ت ٣٧٠/ ٩٨١) في كتابه أحكام القرآن. بعد أن يناقش القاضي اختلاف القول بين أبي حنيفة وصاحبيه في حُكم الصابئين، يقول الفقيه- الذي قرأ ابن وحشية- عن صابئة زمانه:

«الصابئون الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب وانتحالهم في الأصل واحد أعني الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح في سواد

(١) المسعودي، مروج، ج١ص٢٢٣.
(٢) المسعودي، التنبيه، ص١٦١.
(٣) المسعودي، مروج، ج١ص٢٢٣ وج٢ ص٢٥٠ و٢٦٧.
(٤) المسعودي، التنبيه، ص١٦١.
(٥) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٦٧.
(٦) المصدر السابق، ج١ ص٢٢٣.
(٧) المسعودي، التنبيه، ص١٦١.

واسط وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة وعبادتها واتخاذها آلهة وهم عبدة الأوثان في الأصل إلا أنهم منذ ظهر الفرس على إقليم العراق وأزالوا مملكة الصابئين وكانوا نبطاً لم يجسروا على عبادة الأوثان ظاهراً لأنهم منعوهم من ذلك وكذلك الروم وأهل الشام والجزيرة كانوا صابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول في النصرانية فبطلت عبادة الأوثان من ذلك الوقت ودخلوا في غمار النصارى في الظاهر وبقي كثيرٌ منهم على تلك النحلة مستخفين بعبادة الأوثان فلما ظهر الإسلام دخلوا في جملة النصارى ولم يميز المسلمون بينهم وبين النصارى إذ كانوا مستخفين بعبادة الأوثان كاتمين لأصل الاعتقاد وهم أكتم الناس لاعتقادهم ولهم أمور وحيل في صبيانهم إذا عقلوا في كتمان دينهم وعنهم أخذت الإسماعيلية كتمان المذهب وإلى مذهبهم انتهت دعوتهم وأصل الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة وعبادتها واتخاذها أصناما على أسمائها لا خلاف بينهم في ذلك وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران وبين الذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب»[1].

ومن غير أن يبدل القاضي رأيه في أصل الصابئة، يذكر في موضع آخر ما بلغه عن أحد فريقي الصابئين، الفريق الذي «بنواحي كسكر والبطائح»: «**هم فيما بلغنا صنفٌ من النصارى وإن كانوا مخالفين لهم في كثير من دياناتهم لأن النصارى فرق كثيرة منهم المرقونية والأريوسية والمارونية. والفرق الثلاث من النسطورية والملكية واليعقوبية يبرءون منهم ويحرمون. وهم ينتمون إلى يحيى بن زكريا وشيث وينتحلون كتباً يزعمون أنها كتب الله التي أنزلها على شيث بن آدم ويحيى بن زكريا والنصارى تسميهم يوحناسية**»[2]. وهذه أوَّل إشارة في المدوَّنات الإسلامية إلى علاقة صابئي البطائح بيحيى بن زكريا.

أحد معاصري الجصّاص، حمزة الأصفهاني (ت حوالي ٣٦٠/ ٩٧١)، يميز هو الآخر، في كتاب التاريخ، بين الحرنانيين الذين انتحلوا اسم الصابئة انتحالاً أيام المأمون، على قوله، وبين الصابئين في الحقيقة الذين هم «فرقةٌ من النصارى

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن، ج٢ ص ٤١٣-٤١٤.

(٢) المصدر السابق، ج٣ ص ١١٨-١١٩.

ينزلون بين البادية والبطيحة مخالفون لجمهور النصارى ومعدودون في مبتدعيهم»[1]. وقوله «بين البادية والبطيحة» أقرب إلى أن يشير إلى سواد الكوفة منه إلى سواد واسط.

لكن النديم، وهو مجايلٌ للجصاص وللأصفهاني، يتفرَّد في الفهرست الذي كتبه عام ٣٧٧/ ٩٨٧ فيما يذكره عن صابئة البطائح. فبعد أن يقول عن المغتسلة «هؤلاء القوم كثيرون بنواحي البطائح»، يُضيف: «وهم صابة البطائح». ويذكر بإيجاز شديد بعضاً من عقائدهم. وكان قد ذكر في الفصل الذي نقل فيه سيرة ماني أن فاتق، والد النبي البابلي، «التحق بقوم كانوا بنواحي دستميسان معروفون بالمغتسلة». ويضيف النديم أو المصنف الذي ينقل عنه النديم: «وبتيك النواحي والبطائح بقاياهم إلى وقتنا هذا». ولا ينسى أن يضيف، هو الذي اطلَّع على مصنفات ابن وحشية، ما دام الشيء بالشيء يُذكر، «حكايةٌ أُخرى في أمر صابة البطائح. هؤلاء القوم على مذاهب النبط القديم. يعظِّمون النجوم ولهم أمثلة وأصنام. وهم عامة الصابة المعروفين بالحرنانيين». لا شك أنه يفكر بأنباط ابن وحشية كالجصّاص. ويختم، فيما يشبه براءة الذمة، نظراً للغموض الذي يكتنف المسألة: «وقد قيل أنهم غيرهم جملةً وتفصيلاً»[2].

ما وصلنا من القرن الخامس للهجرة يستوي على الإجمال فيما سبق. فالقاضي المتكلم المعتزلي عبد الجبار (ت ٤١٥/ ١٠٢٥) يميز كسواه في الصابئين بين الحرنانيين الذين ينسِبون إلى الكواكب تدبير العالم وبين «طبقة أُخرى»، لا يحدد ديارها، قد تكون، برأيه، الفرقة التي تُوفي بما يتناقله الفقهاء منذ القرون الأولى للهجرة من أن الصابئين صنفٌ من النصارى حكمهم حكم أهل الكتاب. هؤلاء الصابئون «يزعمون أنهم على دين شيث وأنه المبعوث إليهم، وفي يدهم كتابه الذي أنزله الله عليه، وكان مات في أيام الطوفان، فجاءهم نوح به على أنه حفظه لا على أنه أُنزل عليه»[3].

---

(١) الأصفاني (حمزة) تاريخ، ص٣٠-٣١.

(٢) النديم، الفهرست، ٣٩٢ و٤٠٣-٤٠٤.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص ١٥٣.

وشبيهٌ جداً بما يذكره القاضي ما نجده لدى معاصره المتكلم الأشعري عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩/١٠٣٧)، وكأن المتكلِّمَين عادا إلى مصادر واحدة. يجعل البغدادي الصابئين فرقتين، كسواه ممن سبقه. واحدة بحران والأخرى بناحية واسط. عن هؤلاء، ويسميهم في موضع «الواسطية»، ينقل أنهم يزعمون أنهم على دين شيث وأن معهم كتابه. وهم يخالفون الحرنانيين في أنهم لا يحرمون مثلهم لحم الخنزير، ويصلون إلى القطب الشمالي الذي يجعله الحرنانيون وراءهم في الصلاة. ويضيف أنهم يقولون بنبوة آدم وشيث دون سواهما. لكنهم يظهرون للمسلمين الإيمان بعيسى ليعدوهم في عداد النصارى[١]. وإلى هؤلاء الصابئين يشير باحتمالٍ كبير الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨)، القاضي الشافعي الكبير فيما نقل عنه أن الصابئين «صنفٌ من النَّصارى وافقوهم على بعض دينهم وخالفوهم في بعضه، وقد يسمَّى باسمهِم ويضاف إليهم قوم يعبدون الكواكب»[٢].

وعلى الرغم من أن البيروني (ت ٤٤٠/١٠٤٨) كتب من أقصى دار الإسلام، فقد كان أحد بصراً من معاصريه العراقيين. ففي سياق كلامه عن الحرنانيين يذكر، ككثير ممن سبقه، أنهم ليسوا الصابئين الذين ذُكروا في القرآن. الصابئون على الحقيقة يتواجدون في السواد، في واسط وعلى وجه التحديد بناحية جعفر والجامدة ونهري الصلة. إنهم «ينتمون إلى أنوش بن شيث ويخالفون الحرنانيين ويعيبون مذاهبهم ولا يوافقونهم إلاّ في أشياء قليلة ويتوجهون في الصلاة إلى القطب الشمالي في حين أن الحرنانيين يتوجهون إلى القطب الجنوبي. ويتفرَّد البيروني بملاحظتين جديرتين بالاعتبار. تخص الأولى موطن الصابئين: إذا كان أكثرهم في السواد إلاّ أنهم متفرقون غير مجتمعين ولا كائنين في بلدان مخصوصة بهم دون غيرهم. وتخص الثانية أصل معتقداتهم الدينية واتصافها بقلة الانسجام. يعتقد البيروني أن هؤلاء الصابئين كانوا في الأصل يهوداً ممن سباهم بختنصر إلى بابل، وممن لم يرجع إلى بيت المقدس مع من رجع أيام كورش وأرطحششت. بل آثروا البقاء ببابل حيث «صَبَوا» إلى دين المجوس وذهبوا مذهباً ممتزجاً من

---

(١) البغدادي، أصول الدين، ص١٥٨-١٥٩ و٣٢٤-٣٢٥.

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير، ج٩ص٢٢٤.

اليهودية والمجوسية، كالسامرة الذين نُقلوا من بابل إلى الشام. إلى ذلك، يلاحظ صاحب الآثار بنظرٍ ثاقب أن هؤلاء الصابئين ليسوا «متفقين على حالٍ واحدة» من وجهة نظر دينية. ويحتمل أن السبب في ذلك هو أنهم لا يسندون معتقداتهم «إلى ركنٍ ثابتٍ في الدين من وحيٍ وإلهام أو ما يشبههما»(١). وقد سُقنا من قبل ما ذكره مؤلف الأخبار البيعية النسطوري العراقي عن «الصابة» الذين يعظّمون يوحنا الصابغ في ميسان وينصبغون في كل سنة.

بعد ذلك سيأتي هذا المصنف أو ذاك على ذكر الصابئة أحياناً بصيغة الماضي. منهم الجغرافي ياقوت (ت ٦٢٦ /١٢٢٨) الذي ينقل في معجم البلدان عن بليدة الطيب الواقعة بين واسط وخوزستان (تقع اليوم على الحدود تماماً بين العراق وإيران)، أنها على زعم أهلها الذين يتكلمون «النبطية» من عمارة شيث بن آدم وأنهم ما زالوا «على ملة شيث وهو مذهب الصابئة إلى أن جاء الإسلام فأسلموا». ولا ينسى أن يضيف ما دام يتعلّق الأمر بالصابئة: «وكان فيها عجائب من الطلسمات منها ما بطل ومنها ما هو باق إلى الآن فمنها أنه لا يدخلها زُنبور إلا مات وإلى قريب من زماننا ما كان يوجد فيها حية ولا عقرب ولا يدخلها إلى يومنا هذا غراب أبقعُ ولا عقعق»(٢).

ومنهم الشهرزوري (من القرن السابع للهجرة). ففي كتابه الذي حذا فيه حذو المبشر بن فاتك، وفي معرض خبره فيه عن شيث وهو خبر أصله حرناني لا شك فيه وسنراه من بعد، يُدخل المصنف العراقي هذه الرواية التي قد يكون مصدرها محلياً وشفوياً: «والصابئة تُنسب إليه وتعترف بنبوته ولهم كتب أحكام بعضها منسوبة إلى شيث وبعضها إلى يحي بن زكريا ولا يقولون بقيامة الأجساد بل الأرواح ولهم كتابة وحروف بالنبطية قديمة على هجاء أبجد وليس لهم ا ب ت ث ولهم كتاب يسمونه الزبور الأوّل وهو مائة وعشرون سورة كبار وصغار وقبلتهم بيت المقدس»(٣). لا يحدد المصنف بلاد الصابئة لكن من الواضح تماماً أن هؤلاء ليسوا الحرنانيين.

---

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٠٦ و٣١٨ و٣٣١.

(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، (مادة الطيب) ج٤ ص٥٣.

(٣) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ج١ ص٤٩.

ومنهم أيضاً ابن تيمية الحرّاني (ت ٧٢٨/١٣٢٨) الذي يأتي غالباً على ذكر الصابئة في فتاويه مشيراً بهذا اللفظ إلى الفلاسفة «صابئة المسلمين»، وإلى «الحرنانية»، ومرَّة واحدة إلى صابئة البطائح من غير أن يميزهم دينياً عن الحرنانيين: «وقد كان بقايا الصابئة أعداء إبراهيم إمام الحنفاء بنواحي البطائح منضمين إلى من يضاهيهم من نصارى الدهماء»[١]. ومنهم كذلك الرحالة والجغرافي المغربي المعروف بابن سعيد (٦١٠-٦٨٥/١٢١٣-١٢٨٥) الذي زار في منتصف القرن السابع للهجرة السواد، ولاحظ أن معظم سكان البطائح بين واسط والبصرة هم من الكلدانيين و«يسمونهم الصابئة». ويعرِّفهم، متفرداً بذلك عن جميع الإسلاميين، بأنهم على «ملة الياس عليه السلام»[٢]. ويذكر أنه رأى وفداً منهم في البصرة[٣]. بعد ذلك سيخرج صابئة البطائح من تاريخ دار الإسلام ليدخلوا في الظلام الكثيف عدة قرون. ولن يُسمع بهم قبل عام ١٦٢٣ تقريباً حين يلتقي المبشر الكاثوليكي البرتغالي اغناطيوس الكرملي بجماعة منهم في البصرة. ينقل الكرملي أن المسلمين يسمونهم «الصُبَّة»، وأنهم يُعرفون أيضاً بالكلدانيين. إذا كان لفظ «الكلدانيون» عند ابن سعيد يعيد إلى الكلدانيين القدماء، كما نرى ذلك عند المسعودي وسواه، معنىً يستوي فيه صابئة البطائح والحرنانيون، فأن الكرملي فهمه على نحوٍ آخر: لقد خلط بينهم وبين جماعة من النساطرة انشقوا عن الكنيسة الأم فتكثلكوا وحملوا منذ مائة وسبعين سنة[٤]، كما يقول، اسم الكلدانيين. ولم يشك الكاهن الكاثوليكي بأنهم، كما قال الأصفهاني، من المسيحيين المبتدعين، وأنهم، كما لاحظ الجصّاص، ينتسبون إلى يوحنا المعمدان. ومع أنهم أنفسهم يتسمون بالمندائيين، كما ينوه، فقد سمّاهم بالاسم الذي كان يطلقه عليهم

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، ١٤٢٥/٢٠٠٤، المجلد ١١(كتاب التصوُّف) ص٤٥٥.

(٢) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص١١٠.

(٣) نقلاً عن محمد جابر الأنصاري، التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق في آثار ابن سعيد المغربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٢ ص١٠٠.

(٤) يشير الكرملي إلى دخول جماعة من النساطرة في قبرص في الكثلكة عام ١٤٤٥ وما تلا ذلك من تأسيس كنيسة «كلدانية» متحدة بروما في العراق. بيد أن التوجيه الذي أصدره البابا بمناسبة هذا الحدث يدل على أن هؤلاء النساطرة كانوا يحملون اسم الكلدان قبل دخولهم في الكثلكة. إلاّ أنه بعد ذلك اقتصرت التسمية على من تكثلك من النساطرة.

جيرانهم المسيحيون منذ أيام الجصّاص «نصارى يوحنا المعمدان» وهو تعريب واضح لـ«اليوحناسية»[١].

إذا نحن أخرجنا صابئة البطائح من الأسطورة التي احتوتهم منذ غلب الحرنانيون على التسمية في أواخر القرن الثالث للهجرة، وهو ما نراه خاصةً في تأويلات المسعودي والجصاص وصاحب الفهرست في بعض فقراته، واكتفينا بالسمات الأنتروبولوجية وبما نُقل عن صابئة البطائح أنفسهم، يتبيَّن لنا أن المصنفين المسلمين يجمعون على أن موطن الصابئة الرئيسي هو منطقة واسط في البطائح بين واسط والبصرة. وهو ما يتناسب مع ما يدعوه الفهرست «دست ميسان». ملاحظات البيروني توحي برقعة أوسع لعلّها تشمل الطيب أو بطائح الكوفة التي توحي بها عبارة الأصفهاني «بين البادية والبطيحة». ويتبيَّن لنا أيضاً أنه ما عدا المسعودي والنديم والبيروني وابن سعيد، يتفق المصنفون الآخرون على سمتين ثابتتين. الأولى هي قرابة الصابئين القوية بالنصارى بل استتار الصابئين بالنصرانية. وهي قرابة راسخة تُلاحظ من منتصف القرن الهجري الرابع إلى منتصف القرن الحادي عشر. والثانية هي انتساب الصابئين إلى شيث بن آدم الذي يزعمون أنهم يحتفظون بكتابه أو صحفه. ولعلّ نسبتهم إلى النبي الياس في خبر ابن سعيد سببها أن بعض المفسرين والقراء ممن يرجع إلى عبد الله بن مسعود كان يعتقد أن الياس القرآني هو إدريس[٢].

إن ملاحظة الجصاص والكاتب النسطوري والشهرزوري، وهي ملاحظة

---

(١) لقد روى الكاهن الكرملي هذه الأخبار في كتاب باللاتينية نشره بروما عام ١٦٥٢ دحض فيه بالإضافة إلى ذلك معتقداتهم. وقد عُدنا إلى فقرات منه أوردها الرحالة الفرنسي:

M.Thévenot, *Relation de divers voyages curieux*, 4ème partie, Paris 1696.

وقد حاول المبشرون إدخالهم في الكثلكة من غير نجاح كبير. كما حاولوا ترحيلهم إلى مسقط التي هجّر إليها البرتغاليون سبعماية مندائي من البصرة عام ١٦٣٣. ثم اختلف المبشرون المسيحيون على من يتولى منهم الإشراف على المندائيين ففشل المشروع وعاد المندائيون إلى البصرة. حول علاقة المبشرين بالمندائيين في ذلك الحين راجع:

Abbé d'Artigny, "Mémoire sur les sabéens modernes vulgairement appellés les chrétiens de Saint Jean", dans *Nouveaux mémoires d'histoire de critique et de littérature*, Paris, 1756, Tome VII, pp. 121-154.

(٢) الطبري، تفسير، ج١١ ص٥٠٩ (في تفسير الآية ٨٥ من سورة الأنعام).

فريدة، تمكننا أن نستنتج بكل ثقة أن هؤلاء اليوحناسية الذين ينسبون دينهم إلى يوحنا بالإضافة إلى شيث هم من غير لبسٍ أو غموض المندائيون. إن تسميتهم بهذا الاسم المشتق من الصيغة اليونانية ليوحنا هي من عمل جيرانهم من المسيحيين وهي إشارة إلى المجاورة الحميمة[1]. والمندائيون هم بكل تأكيد الصابة الذين يعظّمون يوحنا الصابغ. وليس من شك بأن الصابئين الذين ينتسبون إلى أنوش بن شيث بن آدم ويتوجهون بالصلاة إلى القطب الشمالي الذين ذكرهم البيروني هم في الغالب المندائيون. كما يمكن الاعتبار من غير تعسُّف أن المندائيين هم أيضاً باحتمالٍ كبير الصابئون الشيثيون الذين يشير إليهم ياقوت والقاضي عبد الجبار وسواهما. وإن كنا نعلم اليوم أنهم يضيفون كتابهم الديني الأهم إلى آدم، فهم يعتبرون شيث -ويسمونه شيتل كالمانويين- أحد رسل عالم الأنوار. أما «الكيماريون» الذين يتوجهون بالصلاة إلى القطب الشمالي فالأرجح أنهم المندائيون أيضاً. كان كولسون قد انتبه إلى أن اللقب «كيماريون» قد يكون مشتقاً باحتمالٍ قوي، من «الكمر» الذي بقي إلى اليوم في العامية حيث يُلفظ «كَمَر» ويعني النطاق أو الحزام. أنه على الأرجح نطاق شعائري كان يرتديه رجال الدين أثناء ممارسة الطقوس وكان لاختلافه عن زنانير النصارى والمجوس الشرعية يلفت انتباه المسلمين إلى أنهم أمام جماعة دينية لا يعرفونها. وأن كان التعميد واللباس الكهنوتي الأبيض ليس مما يقتصر على المندائيين بل يشاركهم فيه المغتسلة، فمن المعروف أن الحزام الأبيض ويسميه المندائيون «هميانا» هو واحد من عدة قطع بيضاء يرتديها الكاهن أثناء طقس التعميد. نذكر هنا أن «دراشا د يهيا» (سفر يحيى)، أحد كتب المندائيين الدينية، في الفقرة نفسها التي يُنبئ فيها يحيى أتباعه بظهور محمد، يُلمح إلى إثارة هذا اللباس الطقسي حشرية من نعتقد أنهم المحتسبون: «إذا ما رأوا رجلاً بالنطاق (هميانا) أخذتهم سورة الغضب العنيف. إنهم هنا يستجوبون ويسألون: من هو نبيُّك؟ قُل لنا من هو نبيُّك؟ وقل لنا ما هو كتابك؟ قل لنا من تعبد؟»[2]. هذه هي حقاً أسئلة المحتسبين. وأخيراً، إن اتفاق

---

(١) هذه الصيغة (يُحنَّس) من اسم يوحنا كانت معروفة من زمن ابن اسحق وقد وردت في سيرة ابن هشام، سيرة، ج٤ ص١٨٨.

(٢) ترجمنا الاقتباس عن الألمانية من ترجمة ليدزبارسكي لكتاب يوحنا:
Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mänder,* II, Giessen, 1915, p.89.

ابن سعيد وأغناطيوس الكرملي على أن أولئك الصابئين يحملون اسم الكلدانيين يؤكد أن أولئك الصابئة هم المندائيون. وأخيراً، ما من شك أن الصابئة الذين يذكرهم الشهرزوري، أتباع شيث ويحي بن زكريا هم المندائيون. وقول المصنف أنه ليس في لغتهم أ ب ت الخ لا يعني أن هذه الأحرف ليست موجودة في لغة الصابئة النبطية لكن الصابئين ينظمون أحرف الهجاء في أبجد هوز وليس في نسق أ ب ت ث إلخ. وهو حال الأبجدية المندائية. لا نعرف ما هو كتاب الزبور الأوَّل. واستقبال بيت المقدس في الصلاة يصح على المغتسلة ولا يصح على المندائيين. لكن على الرغم من كل ذلك، فالعلامة الغالبة في هذه المجموعة من السمات التقريبية وهي الانتساب إلى شيث ويحي تشير إلى المندائيين.

إذا استثنينا النص الذي يورده النديم نلاحظ أن ما تناقله المصنفون المسلمون حول صابئة البطائح، بدءاً من مطلع القرن الهجري الرابع، يشير عموماً إلى المندائيين. فهل النص الذي نقله الفهرست قديم، وأن المغتسلة كانوا قد انقرضوا من البطائح حين دوَّن النديم كتاب الفهرست؟ أن معرفة أولئك المصنفين المسلمين التقريبية بصابئة البطائح تمنع من الرؤية الواضحة. وإشارة البيروني لعدم التماسك الديني لصابئة البطائح، وإن كانت متحصلة عن إعماله لمفهوم الدين بالمعنى الإسلامي على جماعة تؤسس علاقتها بالمقدّس على نمطٍ مختلف، تدلُّ على وجود جماعاتٍ صابئية متعددة في البطائح حتى القرن الخامس.

الفصل السادس

فرق الصابئة وصابئة القرآن

إذا كانت إيران بقيت في نهاية المطاف إيران، حيث ترقد عظام الرشيد كما في منفى، وكان العراق الآرامي، على الضد من ذلك، قد ذاب أخيراً في العربية تماماً، وإذا كانت إيران بالمقابل قد اعتنقت الإسلام بتمامها تقريباً وبسرعة ونهائياً، فإن العراق، على الضد من ذلك، قاوم طويلاً وبقي حتى يومنا هذا أشبه بالفسيفساء الدينية. ذلك أن الأمور قد جرت فيه على نحوٍ مختلف. فبمقدار ما كان الفتح قاتلاً بالنسبة للمجوسية على الرغم من اعتراف الإسلام بها، بمقدار ما كان عودةً للروح بالنسبة للأقليات العراقية كاليعاقبة والنساطرة والوثنيين في حران واليهود والثانويين من مانويين وسواهم وباقي «الأمم» البابلية. ما خلا قبائل العرب، لم يُكره الفاتحون أحداً منهم في بادئ الأمر على الدخول في الدين الجديد. وبعد الإغفال وحواجز اللغة جاءت الفوضى السياسية في آخر عهد الأمويين وأول العهد العباسي. في هذا الوقت بالذات وصل النساطرة والمانويون إلى ذروة نشاطهم التبشيري في الشرق مستفيدين من المسالك التي شقَّها الفاتحون ومن مناخ الحروب المثيرة للقلق. وكثيرةٌ هي الأسباب التي تجعلنا نعتقد أن العراق الآرامي عرف في ذلك الحين تجدداً دينياً لن يعرفه من بعد أبداً. فما إن سكن العراق بعد الزلزلة التي أحدثها الفتح، واستقرَّت الدولة وبدأ وجه الأمة الإسلامية يتلوَّن بألوان الشعوب التي انخرطت فيها، وخفَّت حدة الحواجز اللغوية، وتنامت العلاقات الإدارية والتجارية والثقافية بين المسلمين وغير المسلمين، حتى بدأ المخزون البابلي يطفو على السطح وبالعربية أحياناً. ها هنا وفي هذه الفترة ظهر، ممن نعرف من الفئات البابلية، الصابئون والمانويون والديصانيون في دوائر الكلام وفي حاشية الولاة. فمنذ زياد وحتى المنصور لم يكن ثمَّة ما يدعو هذه الأقلية

الدينية أو تلك إلى البحث عن ترخيص فقهي أو غير فقهي بالوجود. كان يكفيها أن تلعب دوراً إيجابياً في الدورة الاقتصادية عن طريق احتياز بعض المهارات والصناعات أو رأسمال ثقافي، وأن تؤدي الرسوم وتُحسن المجاورة والدعاء للخليفة. وحتى هذا لم يفعله المانويون ومع ذلك كان رؤساؤهم يؤمون ولاة العراق ويحظون بهداياهم وكانت كتبهم مبذولة في دكاكين الورّاقين.

مع المهدي، أخذ النظام الإسلامي الجديد، بسلطته السياسية والإدارية كما بسلطته الكلامية، يجبر الطوائف البابلية على إعادة تركيب هوياتها الدينية في بنية جديدة. والحملة على الزنادقة التي باشرها المهدي، مع «العودة» إلى الإسلام، بعد الهرطقة التي أوصلت آبائه إلى الخلافة، كانت المؤشر العنيف على أوَّل محاولة إدارية لاحتواء الإرث البابلي، حملة تتوازى مع ردود المتكلمين على مخالفي الإسلام.

لا نعرف إلاّ بشكل غائم في أيّة بنية معرفية كانت تتركَّب الفسيفساء البابلية في ظل الساسانيين، وإن يكن الغالب عليها مبدأ الأزواج المتضادة (الثانوية) والميول الزهدية. لن نستخدم تعبير «الغنوصية» لأننا لا نعرف إلى أي شيءٍ يشير على وجه الدقة هذا اللفظ المبتذل. لكن تلك البنية كانت تختلف عما استقر عليه حال الأقليات الآرامية التي لا تنتمي إلى المسيحية القانونية في الرقعة البيزنطية. فالزاوية التي صوَّر منها المؤلفون المسيحيون اليونانيون في القرون الأولى للمسيحية الفرق الدينية الهامشية في سوريا والعراق والمداخل التي دخلوا منها إلى عقائدهم وطقوسهم، وباختصار البنية الفكرية التي سجَّلوا فيها تلك البدع، هي مبادئ المسيحية البولسية وطقوسها. وهي زاوية عمياء في بابل قبل الفتح وبعد الفتح. فمما لجأوا إليه على سبيل المثال في تصنيف تلك الفرق مقولة «المعمودية». في حين أن الإسلاميين، على الرغم من وجود عدة طوائف تتميز بطقس الارتماس بالماء في العراق، لم يعيروا هذه المقولة أي انتباه. هذا لأنه في الإسلام، وإن يكن العباسيون، منذ المهدي، قد ورثوا، فيما ورثوا، السياسة الساسانية إزاء الأقليات الدينية، فقد تركَّب الوجه الجديد للفسيفساء الآرامية، ما كان منها تحت سيطرة الفرس أو تحت سيطرة البيزنطيين، خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، في أُطر مفاهيم «التوحيد» و«الدين» و«النبي» و«الكتاب». وحين نقابل بين البنية التي كانت

تتشكل فيها الأمم الدينية الآرامية قبل الفتح والبنية التي اتخذتها في الإسلام نجد صعوبة في التعرُّف على الطائفة نفسها في اللوحتين.

في التقمُّص الجديد الذي اضطُرت تلك الأمم إلى الدخول فيه في دار الإسلام والذي استمرت عملية بنائه عدة أجيال كانت الصابئية، الغائبة عن جدل الهويات قبل الإسلام، أحد أهم مكونين ديناميين. وكانت الزندقة المكوّن الآخر. باختصارٍ شديد: لقد وجدت الفرق والجماعات الآرامية الغامضة من غير اليهود والمسيحيين -التي كان يجد المحتسبون صعوبةً في تصنيفها حين يلفتهم إليها طقوسها أو نشاطها التبشيري أو أزياؤها غير المقنَّنة- لقد وجدت نفسها وجهاً لوجه أمام المثال المعرفي الإسلامي المتمثِّل بالمتكلمين ومقولات «التوحيد» وإدارياً بالفقهاء المحتسبين وأسئلتهم: مَنْ تعبد؟ مَنْ هو نبيُّكَ؟ ما هو كتابُكَ؟ ثمَّة جماعات، على اختلاف عقائدها، تمكنَت من التفاوض مع المثال الإسلامي وانتحلت اسم الصابئة مستفيدة من الغموض القرآني الشديد الذي يكتنف التسمية. كان باستطاعة الفقهاء قبولهم أو عدم قبولهم في أهل «الكتاب» أو في مقولة «شبه كتاب» التي اصطنعت للمجوس. من هنا تنوُّع الأحكام الفقهية في الصابئين. أما الذين لم يكن التفاوض معهم ممكناً بسبب نشاطهم التبشيري خاصةً أو انتقادهم العنيف للإسلام كالمانويين مثلاً فقد اعتبروا زنادقة وطوردوا، من غير أن يكون ثمَّة حدود عقائدية بين الصابئة والزنادقة. وكان الانتقال من مقولة إلى مقولة أُخرى ممكناً في كل لحظة. حتى المانويون أنفسهم، وهم الزنادقة بامتياز حاولوا انتحال تسمية الصابئة في نواحي ما وراء النهر لكن بعد فوات الأوان[1].

لقد رأينا أن أوَّل جماعة صابئية عرفها المسلمون كانت جماعة أبي المبارك اليهودية المتنصرة. وهي باعتقادنا جماعة المغتسلة. وكان ذلك منذ مطلع القرن الثاني للهجرة. وإذا كانت قد عُرفت منذ ذلك الوقت باسم الصابئة، من غير أن تكون مضطرةً إلى الاستتار بتسمية قرآنية، فلأنها كانت تحمل حُكماً هذه التسمية قبل الإسلام.

---

(١) يشير البيروني إلى وجود جماعة مانوية في القرن الخامس للهجرة في سمرقند يتسمى أفرادها بالـ«صابئين»، الآثار الباقية، ص ٢٠٩.

ما الذي حدث حتى اختفوا تماماً من المدينة في مطلع القرن الثالث؟ هل انكفأوا إلى البطائح التي كانت ملاذاً للهاربين والمضطهدين حيث أنطفأوا تماماً أو عادوا في الحركات الشيعية؟ لا نعرف التحولات التي عرفتها الجغرافيا البشرية لمنطقة البطائح وأثر ذلك على افتقار الصابئين وغيرهم من السكان. نعتقد أن مطاردة الزنادقة والردة الفكرية مع المتوكل كانت أحد أسباب اختفائهم. أن هذا الانحسار لم يقتصر على الصابئين بل شمل العائلة الثانوية بأكملها والمد البابلي على العموم. وهو انحسار يتزامن على كل حال مع الهزيمة الفكرية والروحية للزنادقة والمسيحيين. ومن غير المستبعد أن تكون بعض الفرق قد تحوَّلت، من غير أن تمر بالإسلام الرسمي، إلى الحركات الغالية أو القرامطة التي كانت منطقة السواد تحبلُ بها منذ القرن الهجري الأوَّل وحتى القرن الرابع.

وأياً ما كان الأمر، فإن هؤلاء الصابئين أسسوا قبل أن يختفوا الإطار الأسطوري الذي سيلجأ إليه من يأتي بعدهم من الصابئين. كان مصطلح الصابئة، كما رأينا، يكاد يكون بكراً من قبلهم. أما منذ النصف الثاني للقرن الثاني فقد ملأ الدين الصابئي في تاريخ الأنبياء، كما تصوَّره المسلمون، الفسحة السابقة على اليهودية، من آدم إلى إبراهيم مروراً بشيث وإدريس ونوح. ما إن اختفى اليهود المتنصرون حتى ظهر الحرنانيون في النصف الثاني من القرن الثالث في بغداد. ولم يكتف هؤلاء بأن ورثوا منازل الصابئة في حقل المعنى والرمز فانتسبوا كما سنرى إلى هرمس-إدريس وشيث، لكنهم، إذ عرفوا بدورهم تجدداً دينياً ونهضة فكرية لم تُتح لهم أبداً من قبل، شاركوا في إغناء مصطلح الصابئة بأبعاد فلسفية لم تكن فيه. لقد كان انحسار الصابئين الأوَّلين عن عواصم العراق الثقافية نهائياً وكاملاً. وانقطعت صلة المسلمين بهم وبسواهم من الأمم البابلية انقطاعاً يكاد يكون تاماً. يدلُّ على ذلك الفرادة المطلقة التي تميِّزُ النصوص التي تذكر صابئة البطائح. فـ«الكيماريون» لا يعرفهم إلاَّ المسعودي. و«اليوحناسية» لا يذكرهم إلاّ الجصّاص. و«المغتسلة» مجهولون إلاَّ من ابن النديم. أما أتباع النبي الياس فلم يعرفهم إلا ابن سعيد. فإن دلَّ هذا على شيء فعلى العزلة الاجتماعية والفكرية العميقة التي فصلتهم عن الوسط الإسلامي مما أتاح لهم أن يتقنعوا كل مرة بالهوية التي يفرضها الحال.

المندائيون

خلافاً للفكرة الذائعة، يبدو لنا أن المندائيين كانوا آخر من صُنِّف في مقولة الصابئة. أننا لا نجد قبل القرن الرابع ما يشير إلى أن المندائيين عُرفوا بهذا الاسم. من الصحيح أنهم كانوا ينتمون إلى العائلة الثانوية، مما يقربهم نوعاً ما إلى ما ذكره النظّاميون عن الصابئة، لكن المصطلحات الميتولوجية التي سُبكَ بها مذهبهم الثانوي المائي مجهولة تماماً في كتب المقالات، ولم يتسرَّب منها شيءٌ البتة إلى أدبيات قصص الأنبياء أو حتى إلى أساطير النبط كما سجَّلها ابن وحشية. من المؤكد أنهم ليسوا النوحيين الذين ألمع إليهم الخليل. فأولئك يستقبلون الجنوب في الصلاة بالضد من المندائيين؛ وهؤلاء، أصلاً، لا يُدرجون صاحب السفينة في عداد الكائنات الروحية المقدسة عندهم. وهم ليسوا أتباع أخنوخ-إدريس وابنه صابئ. فهم لا يعرفونهما. لا شك أنهم الشيثيون أو فريقٌ منهم. لكن هؤلاء لم يبدوا للعيان قبل القرن الرابع. وعلى الرغم من أنهم ربما كانوا في الأصل يهوداً مبتدعين، فليس ثمَّة ما يقربهم من اليهود إلاّ العداوة المفرطة لإبراهيم الذي جعلوا منه بطلاً لأسطورةٍ سوداء. لقد رأينا ميل العديد من المصنفين المسلمين لضم المندائيين إلى النصارى. قد يُفسَّر ذلك بالجوار الجغرافي وبالأرومة النبطية الواحدة إضافةً إلى تقديس يوم الأحد وما ميَّز هؤلاء وهؤلاء في الشرق، في العلاقات مع المسلمين، من الوداعة وحب السلامة والرأفة. كما يُفسَّر، باحتمالٍ أكبر، بلجوء المندائيين، في علاقتهم بالمسلمين، إلى تلك التسمية الأُخرى التي يحملونها والتي أشار إليها بار كوني: ܢܨܪܝܐ والتي تنطق بالعربية ناصوراي ولا يمكن أن تذكر المسلم في ذلك الحين إلا بالنصارى. وهو ما يفسر في وقت واحد ميل المسلمين لاعتبارهم من المسيحيين المبتدعين وإنكار المسيحيين لهم. باختصار ليس في تفاصيل الصورة الصابئية التي تكوَّنت في القرن الثاني، على اهتزازها، ما يذكر بالمندائيين. هذا مع أن علاقاتٍ خجولة كانت قد بدأت تنعقد في مطلع القرن الثاني بين البصريين والمندائيين. فالشاعر البصري رؤبة بن العجّاج (ت ١٤٥/ ٧٦٢) يورد في إحدى أرجوزاته عبارة «زمن الفِطَحل» التي تشير، على قول أبي عبيدة (ت ٢١٠/ ٨٢٥) -وهو بصري أيضاً-، إلى أول زمن الخلق حين كانت الحجارة رطبة وكانت الحيوانات تكلم الناس. لقد انتبه الأستاذ بلاّ إلى أن فِطَحل،

التي تُلفظُ اليوم فَطْحل، هي تعريب لـ «فتاهيل» أحد أهم الكائنات الروحية المندائية الذين شاركوا في عملية الخلق[1]. لكن أبا عبيدة والجاحظ لا يُلمحان إلى علاقةٍ ما بين أسطورة الفطحل وبين الصابئين.

لا ريب أن النظام المسلم المعرفي كما السياسي قد أربك المندائيين إرباكاً شديداً حين أقعدهم مقعد الآخر وسبَّبَ لهم أزمة هُوية كتلك التي يمرون بها اليوم على إثر تفكك الفسيفساء الدينية العراقية التي كانت الدولة القومية قد لاءمت، طوعاً أو كرهاً، بين أجزائها بالطين الإيديولوجي. وكما يلجأ البعض منهم اليوم، في محاولتهم لاصطناع هوية روحية معاصرة، إلى مصادرة الإرث الرمزي الحرناني يجعلونه تاريخاً لهم بدلاً من ضائع، وإلى المحاكاة، وإلى مثال معرفي مُستلهم من البحث الغربي الذي يضع عقائدهم في خانة «الغنوصية» فيعتبرون أنفسهم بنوعٍ من الفخر «غنوصيين»[2]، فقد لجأوا في دار الإسلام، كما نتوهم، إلى وسائل مُشابهة. في الأصل لا يعتقد المندائيون أنهم، كغيرهم، أتباع ديانة ما، ولكنهم، كاليهود، سلالة مقدَّسة تتداول منذ بدء الخلق، خِفيةً، تعليم عالم الأنوار. وهم لا يؤمنون بالنبوات على النحو الإسلامي أو بالرسالات المتوالية في الزمان. فـ«هيبل» و«شيتل» أو «شاتيل» و«أنوش»، رسل الأنوار، هم شخصيات ميتولوجية حاضرة في كل وقت تكرر التعليم الأوَّل نفسه وتنقذ المندائيين من الكوارث الكونية الدورية. وبهذا المعنى، ليس المعتقد المندائي ديناً بالمعنى الإسلامي قد أسسه في الزمان نبي جاء برسالة روحية واضحة المعالم وشريعة مرسومة. والأرجح إنه لم يكن لدى المندائيين «كتاب» يقوم لدى الجميع بدور المرجع الروحي أو العقائدي أو التشريعي كما أراد الإسلام منهم، وأنهم اعتمدوا كتباً و«أنبياء»، على الطريقة الإسلامية، بعد الفتح. ومن هنا تحيُّرهم بين الانتماء الروحي إلى يحي-يوحنا وبين قولهم -وهو الأشهر-أنهم على دين شيث. ولم يقتصر تأثر الأدبيات المندائية بالمثال الصابئي الإسلامي على تاريخ الأنبياء بل تعداه كما نفترض إلى أن يتبنوا

---

(١) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص٢٩ وخاصةً ص١٢ من القسم الفرنسي.

(٢) هذا الميل يمثله المندائي عزيز سباهي في كتابه «أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية»، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٦. يعتقد المصنف (ص٢١٠) أن المندائيين هم الطائفة الوحيدة في «التاريخ» التي عرفت باسم الصابئة.

بصورة واعية أو غير واعية كثيراً من تصورات البيئة الإسلامية عن الصابئين. ليس من تفسير، على سبيل المثال، لاعتقاد المندائيين أن مصر الفرعونية كانت على دينهم إلاّ التمثُّل الإسلامي الذي سنراه من بعد لتاريخ مصر الديني.

كان المجتمع المندائي مجتمعاً مُغلقاً وفقيراً. وكان على الخصوص بارداً. وهذه هي الأسباب التي أبقته على قيد الوجود في دار الإسلام. لم يُعرف منهم كاتب أو شاعر أو متطبِّب أو منجم أو مصنف. وبالمقارنة مع مدونات الأقليات الدينية، تبدو الأدبيات المندائية، كما كشف الغربيون النقاب عنها، متواضعة جداً. هذا يفسِّر عدم اهتمام المصنفين المسلمين بهم إلاّ بالإشارة إليهم بالتعبير التحقيري «أنباط السواد». كان الاستتار عن التاريخ ثمناً للحياة. فتلك الجماعة الضعيفة كانت تنزف من باب اليسار. كلما أيسرت عائلة منها وانخرطت في البيئة المسلمة تحوَّلت في الجيل الثالث أو ما بعده إلى الإسلام. في القرن الخامس نشهد في مدينة واسط ظهور لفظ «المندائي» كلقب لأكثر من واحد من الفقهاء المسلمين. منهم الشافعي أبو العباس أحمد بن بختيار بن علي بن محمد بن جعفر بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن المندائي (ت بواسط ٥٥٢/١١٥٨)[١]. لكن أبا العباس ومن حمل لقب المندائي من آبائه وذويه أو حمل اسم «شيتِل» -وهو اسم مندائي لا لبس فيه- كانت قد ضاعت صلتهم بأصولهم منذ زمانٍ طويل كما تدل عليه سلسلة النسب وانقطعت صلاتهم بالجماعة الدينية التي يتحدَّر آباؤهم منها. كان القاضي أبو الفتح المندائي بن أبي العباس المذكور إذا سئل عن معنى المندائي قال: كان أجدادي قوماً من العجم تأخر إسلامهم فسُمُّوا بذلك وهو «الباقي» بالفارسية[٢]. ويشبه أن يكون معنى «الباقي» بقية السلالة الآدمية المقدَّسة أو بقية المُخلَصين وهو ما كانت تصف به نفسها الفرق اليهودية الهامشية المبتدعة والجماعات السرية. ومن اللافت أن هذا القاضي لا يجد مناسبة أو علاقة بين أجداده المندائيين والصابئة كأنما دخول من دخل منهم متأخراً في الإسلام إنما حصل قبل التصاق اسم الصابئة بهم.

---

(١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج١ ص٢٠٢-٢٠٣ وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤ ص٦٧-٦٨ وعلى وجه الخصوص الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٤٧ ص٧٠.

(٢) المصدر السابق، ج٤٣ ص١٨٧-١٨٨.

وأكثر من ذلك، يبدو أن إدراج المندائيين في مقولة الصابئة قد حصل من غير قصد منهم. فتسمية الصابئة ليس لها وجود في لغتهم أو فيما يتمثّلونه من هويتهم الروحية أو الاجتماعية. ولا تعني لهم شيئاً. ولم يتكلّفوا كالمغتسلة أو كالحرنانيين عناء تبريرها بالانتساب إلى صاب أو صابي أو غير ذلك من الأساليب. وجميع الدلائل تشير إلى أن الوسط الإسلامي هو من سمّاهم، من الخارج، بهذا الاسم. وحتى في منتصف القرن السابع للهجرة، يجد ابن سعيد سبباً ليكتب: «ويسمونهم الصابئة» كما لو أنهم أنفسهم لا يلتزمون هذا الاسم. بل ثمّة ما يوحي فيما نقله ابن سعيد في باب قصص الأنبياء عن عداوة الكلدانيين الموحدين للصابئين[1] بأن المندائيين-إذا كانوا المُشار إليهم باسم الكلدانيين- قد حاولوا التبرؤ من تهمة الصابئة بعدما شحنها الحرنانيون بعبادة النجوم والأوثان. وما لاحظه على وجه الدقة المبشر الكرملي بعد أربعة قرون أن المسلمين هم الذين يسمون المندائيين صابئة. وهذا يؤكد رأينا أن الفقهاء هم من كان يملك حق التصرُّف بالتسمية القرآنية في دار الإسلام. والمندائيون اليوم، في ديار الاغتراب، يسقطون هذا الاسم عن أنفسهم. وكأنه لم يكن له عندهم، في الوسط الإسلامي، إلاّ وظيفة ذرائعية. نعتقد أن مجاورتهم للمغتسلة، الصابئين الأوّلين، وتشابه الطقوس والثياب البيضاء بين الفريقين، هي السبب في اشتمال التسمية عليهم عفواً من باب تسمية الكل باسم الجزء.

الصياميون وآخرون

ولم تقتصر التسمية الإجمالية «صابئة البطائح» على المغتسلة والمندائيين فحسب. فالبطائح كانت ملجأً، كذلك، لفرق أُخرى مجهولة لا نكاد نعرف عنها شيئاً. هل «الكشطيون» الذين ذكرهم الفهرست هم المندائيون أم فرقة مستقلة مجاورة للمندائيين؟ والسؤال نفسه يُطرح بخصوص تلك الفرق المائية الثانوية التي كانت في بابل كالمهاجرين وأصحاب المعمودية، والماريين ومن تفرّع عنهم من الدوشتيين وسائر فرق المغتسلة. من المؤكد على كل حال أن الكنتوية أو الصياميين

---

(١) انظر بعد.

كانوا في الجوار، وهم كما رأينا ذوي قرابة روحية ولغوية بالمندائيين وإن كان المندائيون قد أكنوا لهم العداوة. وثمَّة مصنفون مسلمون، من منتصف القرن الثالث للهجرة، قد تحيَّروا بين إلحاقهم بالصابئة أو بالمسيحيين. لقد لفت انتباه الكثيرين ممن درسوا المدونات المندائية اتصافها بالتناقض وغياب الانسجام. وملاحظة البيروني النافذة تشير إلى البلبلة المذهبية في أوساط صابئة البطائح. كل ذلك يدعونا إلى الافتراض أن الجماعة المندائية الحالية إنما تكوَّنت من الترسُّب البطيء والطويل، في مجاهل البطائح، لفرق بابلية هامشية شتّى لم تتمكَّن من الانخراط في البيئة الإسلامية.

صابئة القرآن

لقد ذكرنا من قبل الافتراضات التي تقدَّم بها البحث حول هوية الصابئين المذكورين عرضاً في القرآن. لقد ثبت أن فحص معطيات الكتاب والسيرة والسنة القديمة التي لا تشي بشيء حول عقائدهم أو هويتهم الدينية أو أماكن وجودهم لا يساعد في الكشف عن هذه الهُوية. ليس في القرآن إلاّ الكلمة وهي موصدة. كل ما نعرفه أنه كان يوجد على أفق الجزيرة العربية، في بلاد الآراميين، في سوريا أو في العراق، أيام النبي، طائفة دينية ذات قرابة مبهمة باليهود والنصارى يُدعى أفرادها الصابئين. هؤلاء الصابئون يظهرون كما لو كانوا من معاصري الوحي القرآني من غير أن نستطيع أن نعرف إذا كان مؤمنو هذه الجماعة يتسمّون أنفسهم بالصابئين أو أن الغير من جيرانهم أو خصومهم سمّاهم بهذا الاسم. لا نجدُ مبرراً للافتراض أن هؤلاء الصابئين قد اختفوا فجأةً بين ليلةٍ وضحاها، أثناء الفتح أو في زمن الدولة الأموية، من غير أن يتركوا أثراً. فهذه المرحلة من تاريخ دار الإسلام كانت مؤاتية للأقليات الدينية خاصةً تلك التي لم تحصل على عطف البيزنطيين أو الساسانيين أو الكنائس الرسمية الشرعية. فليس غريباً إذن أن نجد الصابئين، وقد خصَّهم القرآن بالذكر، في مكانٍ ما من دار الإسلام في القرون الأولى للهجرة.

صحيح إن مجمل ما نقلناه عن المفسرين وأصحاب الخبر من أهل القرن الأوَّل ومطلع القرن الثاني لا يسمح باستخلاص فكرة واضحة عمَّن ذكروا من الصابئين. وهذا من تحصيل الحاصل لأن المسلمين في ذلك الحين لم يكونوا قد

دخلوا بعد في علاقات تتعدى العلاقات الإدارية والمهنية مع سكان البلاد المفتتحة من غير الناطقين بالعربية. ومع ذلك، فأن ما نقلناه يدل بوضوح أن المسلمين، منذ النصف الثاني للقرن الأوَّل للهجرة، عرفوا، وإن تكن معرفةً مُشوَّشة، فئةً دينية معروفة باسم الصابئة مستقرة في جنوب العراق، وأن العابدين فيها يعتزلون كالرهبان في الصوامع أو يسوحون في البراري والقفار مبشرين. وهذا صريح فيما نُقِل عن ابن جريج (سواد العراق) وأبي الزناد (كوثى) وضمني في الخبر الذي نقله الحسن عن زياد. ثم أن هذه المعرفة أخذت تزدادُ دقةً ووضوحاً في النصف الأوَّل من القرن الثاني مع ابن الكلبي وبعض معاصريه، لتصبح مباشرة وإيجابية مع الجاحظ والنظّاميين في النصف الثاني من القرن الثاني. فنحن أمام سلسلة إخبارية متصلة الحلقات تمتد من النصف الثاني من القرن الأوَّل الهجري إلى مطلع القرن الثالث تشير بوضوح إلى وجود فعلي للصابئين في سواد العراق. من الطبيعي أن تكون صورة هؤلاء الصابئين غامضة وتقريبية، أحادية الجانب، مشحونة بالافتراضات القبلية في الحلقات الأولى من السلسلة، ثمَّ تتَّضح بعد ذلك في الحلقات الأخيرة مع تغيُّر الوجه العرقي والثقافي لدار الإسلام، وتغتني بالسمات الأنتروبولوجية وبما يحدِّد به الصابئون أنفسهم هويتهم الدينية. لا نعتقد أن هؤلاء الصابئين قد انتحلوا التسمية. ففي تلك الفترة من تاريخ دار الإسلام لم يكن ثمَّة ما يدعو أية أقلية دينية إلى انتحال التسمية القرآنية. فإذا كانت جماعة أبي المبارك قد ظهرت تحت اسم الصابئة في بداية القرن الثاني للهجرة، فهذا يعني، كما ذكرنا، أنها كانت قد اختصَّت بهذا الاسم قبل الإسلام وأن هؤلاء الصابئين هم الذين ذُكروا في القرآن.

لقد حاولنا فيما سبق تحديد هوية هؤلاء الصابئين واستنتجنا أنهم من اليهود المتنصرين، ورجَّحنا أن يكونوا من المغتسلة. على ضوء ذلك نفهم لماذا ذُكروا في القرآن بين «الذين هادوا والنصارى»، وسر القرابة الحميمة بين الإسلام الناشئ وعقائد اليهود المتنصرين، وهي قرابة معروفة لا تحتاج إلى تفصيل. لا نعرف إذا كان النبي قد التقى بصابئين في سوريا أو بسائحين منهم أو بعُبّاد معتزلين في الصوامع تضيء مصابيحهم الشهيرة الظلمة على طريق القوافل، أو أنه عرفهم بالواسطة من سلمان أو سواه. إن المصنفين في أسباب النزول يشيرون إلى علاقة

غامضة بين أصحاب سلمان والآية التي يرد فيها ذكر الصابئين[١]. كما ينقلون أن سلمان كان واحداً من جماعة من المسلمين أشهرهم عثمان بن مظعون اتفقوا «على أن يصوموا النهار ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ويترهبوا ويجبوا المذاكير»[٢]. وليس من قبيل الصدفة أن يبادر الجاحظ إلى ذكر عثمان بن مظعون مباشرةً بعد روايته لحديث أبي المبارك. وسواءٌ كان ثمّة صلة مباشرة بين الإسلام الناشئ وبين الصابئين أم لا، فمما لا يمكن إنكاره انتماء هذا الإسلام واليهودية المتنصرة إلى عائلة روحية واحدة في الأرومة الكتابية.

إننا نعيد النظر في افتراض كولسون حول أصل لفظ الصابئين وقوله أن السريان أطلقوه على المندائيين بسبب طقوس الاصطباغ، ونعتقد أن الطعون التي وُجّهت لهذا الافتراض، على وجاهتها، لا تنفذ إلى الصميم منه. من الصحيح أنه منذ تأسست دار الإسلام إلى أن تفكّكت عُراها لم ينتبه الإسلاميون إلا في النادر النادر إلى صلةٍ ما بين المعمودية أو «الصبغة» (كما في القرآن) والصابئية. بل أن العربية فيما نطقت به في بيانها أو فيما عرَّبته من اليونانية والسريانية لجأت إلى «صبغ» و«اصطبغ» و«غمس» و«تعمَّد» و«تطهَّر» و«اغتسل» للإشارة إلى طقوس الماء، وغالباً ما سمَّت يوحنا بال«معمدان»[٣]. وثمَّة مصنفون مسلمون يشيرون بشكل غامض إلى فرقة عدوها نصرانية يُعرف أتباعها بال«المعمدان»[٤] أو بال«معمودية»[٥].

(١) الواحدي، أسباب نزول القرآن (في تفسير الآية ٦٢ من البقرة)، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق (في تفسير الآية ٨٧ من المائدة «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم»، ص٢٠٨.

(٣) كما عند الواقدي في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة حيث يذكر «مريُحنا المعمدان» (تاريخ فتوح الجزيرة، ص٤٢) وكما عند المسعودي «يحي المعمداني» (مروج، ج١ ص٦٤ والتنبيه، ص ١٢٥)، والبيروني (الآثار الباقية، ص ٢٩٤).

(٤) يذكر الواقدي (تاريخ فتوح الجزيرة، ص٣٦) عن أحد الرهبان السوريين في فترة فتوح الجزيرة «ممن قرأ الكتب السالفة والأخبار الماضية وملاحم دانيال عليه السلام» ويضيف: «وكان من المعمدان». لا نعرف من هم هؤلاء المعمدان.

(٥) الكرماني، تفسير، ج١ ص ١٨٢: في سياق تفسير الآية «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة» (البقرة ١٣٨) يقول: «وعن ابن عباس: أن الأصل في تسمية الدين صبغة من جهة عيسى ابن مريم حين قصد يحيى بن زكريا فقال: «جئتك لأصطبغ منك، وأغتسل في نهر الأردن، فلما خرج نزل عليه روح=

ومن الصحيح كذلك أن السريان المسيحيين أطلقوا على المندائيين تسمية مشتقة من الصيغة اليونانية لاسم يوحنا (يوحناسية) لا من طقوس التعميد والصبغة. وكل ذلك يضعف افتراض كولسون. بيد أننا ها هنا في دار الإسلام حيث لم يعتمد الإسلاميون في مقولاتهم في تصنيف الفرق الدينية على مثل هذه الطقوس التي خُصَّت بها المسيحية. أما قبل الفتح فمعجمهم كان لا بد مختلفاً. فالتراجم السريانية للأناجيل التي نقلت فيما بعد إلى العربية لجأت إلى فعل ܨܒܥ ومشتقاته مثل ܐܨܛܒܥ الذي نراه في العربية خلف «اصطبغ» فيما نقله اليعقوبي مثلاً عن بعض تراجم إنجيل متى: «ولما كمل المسيح وبلغ تسعاً وعشرين سنة صار إلى يحيى بن زكريا ليصطبغه»[1]. وإذا كان يوحنا سُمِيَّ غالباً بالܡܥܡܕܢܐ مما ترجم بالمعمدان أو المعمداني، فإن تسميته بالـ«صابغ» أحياناً[2] تفترض أصلاً سريانياً هو ܨܒܘܥܐ. ومنه اسم أحد شهداء الكنيسة النسطورية زمن الفرس «بار صبّاعي» (ܒܪ ܨܒܘܥܐ = بار صَبُعُ) أي ابن الصبَّاغ بمعنى صابغ الثياب[3] لأن ܨܒܥ يُستعمل أيضاً بهذا المعنى. هذا هو التفسير الكنسي لاسم الشهيد المسيحي. إلا أنه من غير المستبعد أن يشير الاسم في الحقيقة إلى أصوله الدينية: ابن الصابئ. وكل ذلك يشير إلى أن تسمية أتباع طقوس الماء باسم مشتق من فعل ܨܒܥ يبقى محتملاً جداً على الرغم من أن التسمية التي عُرف بها أتباع الحسيح في بابل قبيل الإسلام والتي ترادف اللفظ العربي «المغتسلة» لم تكن ܨܒܥܝܐ بل ܚܠܐ ܚܘܪܐ (حلى خوَارى) وܡܚܘܪܐ. والسبب أن الاغتسال يشير إلى معنى التطهُّر من الذنوب أو الطهارة الشرعية والاصطباغ إلى معنى الدخول في الدعوة. يشهد على ذلك وجود اسم العلم Σαββαιος أو Σοβιαι عند المغتسلة في زمن التأسيس الأوَّل. بيد إن اللفظ الآرامي

=القدس، وكانت النصارى إذا ولد لأحدهم ابن وأتى عليه سبعة أيام صبغوه في ماء لهم يقال له «المعمودية» ليطهروه بذلك، ويقولون: هذا مكان الختان فإذا فعلوا ذلك قالوا: الآن صار نصرانيا حقا فأنزل الله (صبغَةَ اللَّه). وروى القفال في ماء يقال له المعمودية قال ويسمون ذلك التغمير ومنهم من يسميه الصبغ قال: وفي الإنجيل بزعمهم في ذكر يحيى الصابغ وفي بعض تراجمهم المعمداني وهذا الصنف من النصارى يقال لهم المعمودية». لا نعرف من هم هؤلاء المعمودية أو المعمدان.

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٦٩.

(٢) راجع الهامش ما قبل السابق والقاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١ ص١٤٢.

(٣) البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٩٦ و٣١٠.

لتسمية الصابئين، ويحتمل أن يكون ܕܨܒܥܝܢ (صبيعين = صبيئين)، كان قد فقد قبل الإسلام معنى العماد أو الاغتسال وانقبض عن طقوس الماء ليختزن معنىً آخر يُعيد لا إلى طقوس الجماعة التي حملته لكن إلى موقعها بين اليهود والمسيحيين. نعرف أن اليهود والمسيحيين، كما يشهد آباء الكنيسة من اليونانيين، كانوا يتحيَّرون في تحديد هوية اليهود المتنصرين. فهم ليسوا وثنيين («حنفاء» عند السريان) أو «يونانيين»، لأنهم من أبناء الختان وممن يتحذَّر من اليهودية ويحفظ الشريعة ويتنجَّس من مخالطة الوثنيين واليونانيين. ولكنهم ليسوا يهوداً ولا مسيحيين. هذا الموقع الكتابي الحائر بين اليهودية والمسيحية الذي ميَّز اليهود المتنصرين وأبرزهم المغتسلة هو ما صارت تشير إليه لفظة الصابئين. فهؤلاء هم كتابيون من غير اليهود أو النصارى. ولهذا السبب لم تكن التسمية جماعية كما تخيَّل بعضهم، ولم تشمل المندائيين الذين لا يحفظون الناموس على الرغم من طقوسهم المعمدانية ولا يلحظون لمؤسس المسيحية أية مكانة. وهذا المعنى الذي انزلق إليه لفظ «الصابئين» هو ما يظهر بوضوح في السيرة حيث يُنبز النبي وأتباعه بالصابئين. من الثابت أن اللفظ ليس عربياً وأن المكيين أخذوه عن اليهود أو المسيحيين. لم يُنقل إلينا أن المكيين قد وَصموا به مثلاً من اعتزل دينهم ممن سُمُّوا بالحنفاء كما ذكرنا. وإذن فخروج النبي عن دين قومه لم يكن كافياً لكي يوصف بالصابئ. مما لا ريب فيه أن المكيين، في محاولتهم لتحديد هوية محمد الدينية وما جاءهم به من القصص عن آدم وموسى وعيسى بن مريم وسواهم، قد توسَّلوا اليهود والمسيحيين. فإذا كان تحديد هُوية هذه الدعوة الجديدة قد حيَّر المكيين، فإنه كان أقل إرباكاً للمسيحيين واليهود. فهؤلاء كان لديهم مثال وتسمية لهذا الموضع الذي يضع محمد فيه نفسه. لقد بدا لهم مؤسس الإسلام الذي ينتسب روحياً إلى التراث التوراتي وإلى عيسى بن مريم، أي إلى أهل الكتاب، من غير أن ينتمي في الوقت عينه إلى اليهودية أو المسيحية، شبيهاً بأولئك اليهود المتنصرين الذين ينتسبون لأهل الكتاب من غير أن يكونوا يهوداً أو مسيحيين. فسموه بالصابئ. وعنهم أخذ العرب الكلمة التي احتفظت في أقدم طبقاتها الدلالية عند أصحاب اللغة، رغم دخولها في تقمُّص جديد، بمعنى الخروج من اليهودية والنصرانية.

القسم الثاني

الحرنانيون
وأسطورة الصابئة

الفصل الأوَّل

مصادر أسطورة الصابئة

أسطورة الصابئة عندنا هي التمثُّل الذي تناقله الإسلاميون، في أنواع مختلفة من الأدبيات، منذ النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، عن دين الصابئين وعقائدهم وعلومهم وأنبيائهم وهياكلهم وأصنامهم وطقوسهم وقرابينهم. ونقول «الأسطورة» لا بمعنى الخرافة لكن بمعنى القصة أو السردية كما يقول المحدثون، تمثُّلٌ كان عندهم حقيقة تاريخية وعندنا اليوم حقيقة مخيالية. وحين نتتبَّع تكوُّن تلك الأسطورة نلاحظ أنها تخلَّقت في الهوية الصابئية التي ظهر تحتها الحرنانيون في بغداد في منتصف القرن الثالث للهجرة وإن كان المثال المعرفي الذي تجسده هذه الأسطورة سابقاً في الوجود.

من الوسط العلمي الذي انضم إليه ثابت بن قُرَّة في بغداد جاءت مصادرنا الأولى حول الهوية الروحية التي قدَّمها ثابت لبني بجدته. يبدو أنه في البداية أظهر الكندي على «الكتاب الذي يقرُّ به هؤلاء القوم» و«هو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه»[1]. عن الكندي أيضاً جمع تلميذه الفيلسوف السَّرَخسي (ت ٢٨٦/ ٨٩٩)، الذي كان هو أيضاً في حاشية المعتضد ومن معارف ثابت وجلسائه، رسالة «في وصف مذاهب الصابئين»[2]. وصلتنا من هذه الرسالة فقرات نقلها النديم[3] والمقدسي[4] والقاضي عبد الجبار[5] والبغدادي[6] وابن العبري[7]

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٥.

(٢) هذا العنوان ذكره الفهرست في ترجمة السَّرخسي، ص٣٢١.

(٣) النديم، الفهرست، ص٣٨٣-٣٨٥.

(٤) البدء والتاريخ، ج١ص، ١٨٦، ١٤٣، ١٧١، ١٩٧؛ ج٢ص١٤٣؛ ج٣ص٧-٨؛ ج٤ ص٢٢-٢٤.

(٥) لا يعود القاضي مباشرة إلى السرخسي، المغني، ج٥ ص١٥٢ ويعتمد أكثر على النوبختي.

(٦) البغدادي، أصول الدين، ص٣٢٤-٣٢٥.

(٧) ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ١٥٣ وكذلك في كتابه الكبير المدوَّن بالسريانية: =

وكثيرون آخرون. كما أن معاصرين لثابت، منهم صديقه النوبختي صاحب «الآراء والديانات»[1]، والناشئ الأكبر المعتزلي (ت ٢٩٣/٩٠٦)[2] وأبو معشر البلخي (ت ٢٧٢/٨٨٦)[3] قد نقلوا بعضاً مما وصل إليهم عن معتقدات الصابئين الحرنانيين أو آراء فلسفية لثابت حول هذا الموضوع أو ذاك. ومنهم أيضاً اليعقوبي الذي لم يكتف بنقل أسطر قليلة من رسالة السرخسي - من غير أن يُسمّيها ومن غير أن يسمي الحرنانيين - بل استعان في ما كتبه عن الصابئين اليونانيين والمصريين الأقدمين أتباع هرمس القبطي بمصادر هرمسية مجهولة لم يُلمح إليها أحد سواه[4].

رسالة السرخسي هي، كما نحتمل، منتخبات من مجموعة من الرسائل كان ثابت نفسه قد وضع أُصولها بالسريانية ولم يُحفظ لنا منها إلاّ عناوينها. إذ يُستخلص مما يذكره ابن العبري والقفطي أن ثابت بن قرة قد خصص رسالةً بالسريانية لكلٍ من الأبواب التي عرض بعضها السرخسي وفق مقولات الشريعة الإسلامية كالصلاة والقبلة والصيام والطهارة الشرعية والنجاسة والذبائح والمناكح وما يحل من المآكل وما يحرم والأعياد بالإضافة إلى القربان الذي يقابل الأضاحي والنذور لدى المسلمين. وكتب أيضاً رسائل في الرسوم والفروض والسنن وفي تكفين الموتى ودفنهم وفي التوبة والاستغفار وفي الحيوانات التي تصلح للقربان. بل أن «رسالة في شرح مذاهب الصابئين»، وهو عنوان رسالة السرخسي، نسبت إليه فيما يذكره القفطي. ومن مصنفاته السريانية الاعتقادية «كتاب نواميس هرمس والصلوات التي يصلي بها الحنفاء» و«رسالة في اعتقاد الصابئة» و«كتاب في نواميس الحنفاء» و«كتاب في إثبات معتقد الحنفاء» و«كتاب في معتقد الصابئة»[5]. مما لا شك فيه أن بعض هذه المصنفات السريانية كان موجَّهاً للحرنانيين انفسهم

= Bar Hebraei, *Chronicon syriacum*, p. 168-170

(١) من الذين نقلوا عنه القاضي عبد الجبار في المغني ج٥ ص١٥٢ وابن الجوزي في تلبيس إبليس، ص٤٥٠-٤٥٧ وابن الجوزي يعود إلى السرخسي أيضاً.

(٢) الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة، ص١١٤.

(٣) راجع بعد في اسطورة هرمس وبيوت العبادات.

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ج ١ ص١٤٧-١٤٨ و١٨٧-١٨٨.

(٥) القفطي، تاريخ الحكماء، مكتبة الخانجي، ص٨٤.

وبعضها الآخر كتب بقصد الدفاع عن الديانة الحرنانية والرد على المسيحيين. وزعم ابن العبري في القرن السابع للهجرة أن بعض هذه الرسائل متوفر لديه[١]. لكن إلى اليوم لم يصلنا منها شيءٌ على حياله. يقول المصنف السوري المعروف بابن الوردي من القرن الثامن للهجرة (ت٧٤٩/١٣٤٨) أنه رأى «صحيفتين من صحف الصابئين» منسوبتين إلى إدريس، «وهما طويلتان». الأولى تدعى «صحيفة الصلاة» والثانية «صحيفة الناموس» ونقل فقرات من كل منها[٢].

ومن بعد، سيترجم سنان بن ثابت بعضاً من مصنفات أبيه إلى العربية قبل أن يعتنق الإسلام قبيل وفاته عام ٣٣١/ ٩٤٣. وينسب إليه القفطي رسالة في قسمة أيام الجمعة على الكواكب السبعة ورسالة في نواميس هرمس والسور والصلوات التي يصلي بها الصابئون. وهذه الرسالة الأخيرة نقلها إلى العربية[٣]. ولم تحفظ. ورغم توكيد بعض المصنفين المسلمين المتأخرين أن مؤلفات ثابت هي المرجع الديني للصابئين الحرنانيين[٤]، فمن المؤكد أن أبا إسحاق إبراهيم بن هلال (٣١٣-٣٨٤ / ٩٢٥-٩٩٤) الوزير والكاتب الشهير- وكان مثل ثابت مرجعاً ورئيساً لحرنانيي العراق- قد جدَّد في المذهب أو توسَّع فيه أو أضاف إليه. هذا ما يذكره ابن خلدون[٥] وموسى بن ميمون الذي ينسب إلى «إسحاق الصابئي» كتاباً «في الاحتجاج لملة الصابئة» وكتابه الكبير «في نواميس الصابئة وجزئيات دينهم

---

(١) ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ص١٥٣ وخاصة في تاريخه المدوَّن بالسريانية،
Bar Hebraei, *Chronicon syriacum*, p. 168

(٢) ابن الوردي، تاريخ، ج١ ص٦٨-٦٩.

(٣) القفطي، تاريخ الحكماء، مكتبة الخانجي، ص ١٣٣.

(٤) يقول صاحب صوان الحكمة عن ثابت: أنه كان لثابت «رياسة عظيمة في الصابئة» ويضيف: «وقد رأيتُ له عدة كتب مُصنَّفة في مذاهبهم هي عمدتهم الآن»، السجستاني، صوان الحكمة، ص ٢٩٩. ويروي المصنف نفسه (ص٣٠٠) عن أبي إسحاق أنه رأى ثابت بن قرة «في المنام قاعداً على سرير في وسط دجلتنا هذه وحوله ناس كثير كان كل واحد منهم من قطر وهم على خلق مختلفة وهو يعظهم ويتبسَّم إليَّ في خلال وعظه وكلامه». وفي هذا دلالة على المكانة الرفيعة التي كان يتبوأها ثابت لدى الحرنانيين وعلى محاولة أبي إسحاق استلهام دور ثابت.

(٥) ابن خلدون، تاريخ، ج٢ص٦: «وقد ألَّف أبو اسحاق الصابي الكاتب مقالةً في أنسابهم [ويعني السريانيين الصابئين] ونحلتهم».

وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم وغير ذلك من أمور دينهم»[١]. ويذكر المصنف الإمامي العراقي ابن طاووس أنه وقع بالكوفة على كتاب «سنن إدريس» لأبي إسحاق الصابي وسنراه من بعد. كما نقل هذا أو ذاك من معاصري أبي إسحاق وأصحابه- وأشهرهم التوحيدي- بعضاً من أقواله وآراء كان ينسبها لثابت. ونحتملُ أن يكون القسم الأعظم من الفصل المخصص للصابئين في رسائل إخوان الصفا[٢] يتصل مصدره من قريب أو من بعيد بأبي إسحاق، فهذا المصدر حرناني لا شك فيه.

إن استقرار بعض الحرنانيين في دار السلام واحتلالهم مكانة مرموقة في البلاط وفي الأوساط العلمية سلَّط عليهم وعلى ديانتهم الأضواء. فبالإضافة إلى المصنفات التي أذاع بها الحرنانيون أنفسهم مذهبهم سيشهد القرن الرابع للهجرة، منذ مطلعه، عدداً وفيراً من المؤلفات حول الحرنانيين. إن قسماً هاماً من هذه المؤلفات من وضع المسيحيين الحرانيين أو ممن جاور الحرنانيين في ديار مضر. وهو يهتم خاصةً بالديانة الحرنانية التقليدية، كأنه يريد أن يلفت انتباه المسلمين إلى الوجه الآخر الذي حاول الحرنانيون البغداديون تحويل الأنظار عنه في ديانتهم. من ذلك كتاب لأحد الملكيين الحرانيين يعرف بالحارث بن سنباط خصصه للقرابين عند الحرنانية ذكره المسعودي[٣]، ومُصنَّف أبي سعيد وهب وعنه أخذ النديم بعض الفقرات حول القرابين والأعياد الدينية، وكتاب القطيعي الذي رأيناه آنفاً، وكتاب آخر أخذ منه النديم دون أن يسمي مصنفه، وأورد منه، مباشرة بعد مختاراته من مصنف أبي سعيد وهب، عدة مقاطع تتناول قصة صنم الماء والبدع التي كانت قائمة قديماً في حران[٤]. وبعض هذه المقاطع قد ورد بالحرف في آخر النص الطويل الذي نقله صاحب إخوان الصفا. هذا فضلاً عن المصادر المسيحية الفضائحية التي ذكرها البيروني[٥]. يُضاف إلى ذلك، ترجمات «غير مرخصة» -إذا

(١) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص٥٨٨.

(٢) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٥-٣٠٦.

(٣) المسعودي، مروج، ج٢ص٢٤٧.

(٤) النديم، الفهرست، ص ٣٨٥-٣٩٠.

(٥) هما مصنفان: الأوّل «كتاب ابن سكلا النصراني... الذي قصد فيه نقض نحلتهم فحشاه بالكذب وبالأباطيل» والثاني لعبد المسيح بن أسحق الكندي الذي اتهمهم «بذبح الناس». وكلاهما توقف عند قصة إبراهيم مع الحرنانية. الآثار الباقية، ص٢٠٤-٢٠٥.

جاز التعبير- لكتب حرنانية قام بها المسيحيون الحرانيون كالكتاب الذي نقل منه النديم مقاطع من أسرارهم -والسر عندهم اسم لطقس في الصلاة[١]. كما أن بعض الفقهاء المسلمين ممن ولي القضاء في حران قد تحرى عن ديانة الحرنانيين وتقاليدهم كالقاضي ابن عيشون من أواخر القرن الثالث للهجرة الذي نظم، على قول المسعودي، قصيدة طويلة في مذاهبهم وعما يجري في الهيكل في مناسبة ترسيم الأطفال[٢]. وذكر النديم أن القاضي المالكي هارون بن إبراهيم بن حماد بن إسحق (٢٧٨-٣٢٨/ ٨٩١-٩٤٠) أمر بترجمة أحد كتب الحرنانيين، حين ولي حران، و«فيه أمر مذاهبهم وصلواتهم»، وهي ترجمة عرفت انتشاراً واسعاً بحيث أن النديم لم يجد ضرورةً في النقل عنها[٣]. ويستطيع المرء من غير صعوبة أن يتوقع ما يمكن لهؤلاء الفقهاء أن يجدوه في ديانة تتعدد فيها الآلهة والأصنام وتحرص على سرية طقوسها. واهتم أصحاب الأزياج، بدورهم، لكن من زاوية أُخرى، وكان فيهم حرنانيون، بالسنة الحرنانية وما فيها من الأعياد والمناسبات الدينية فنقلوه بموضوعية بالغة. وقد لخّص البيروني أعمالهم[٤]. هذا عدا عمّا ذكره الجغرافيون في المسالك والممالك أو كتب البلدان في سياق فصولهم عن ديار مضر وما في حران وجوارها من المشاهد الدينية الحرنانية والسدنة.

من جهةٍ أُخرى تعتبر مصنفات المسعودي في مطلع القرن الرابع مصدراً مهماً حول مذاهب الصابئين وتشكل «طبقة» مفصلية في النصوص العربية التي تتناول الصابئين. فالمسعودي اتصل في بغداد بسنان بن ثابت وأخذ عنه كما يقول[٥]، وزار حران واستفسر بعض الحرنانيين عن معتقداتهم[٦]. كما أنه نقل عن مصنفات عديدة حول الحرنانيين هي اليوم مفقودة. منها الحرناني ومنها المسيحي الذي

(١) النديم، الفهرست، ص٣٩٠-٣٩١.
(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٨.
(٣) النديم، الفهرست، ٣٩١.
(٤) البيروني، الآثار الباقية، ص٣١٨-٣٢٢.
(٥) المسعودي، التنبيه، ٧٢.
(٦) المسعودي، مروج، ج٢ ص ٢٤٨ و٢٥٠.

ذكرناه ومنها المستقل ككتاب للرازي الطبيب[1]، ومنها السجال المدوَّن بين فرفوريوس و«الكاهن المصري أبانو» في مذاهب الصابئين[2]. ما يلفت الانتباه هو أن مصادره فيما ذكره عن الحرنانيين خاصةً والصابئين عامةً مستقلة تماماً، شكلاً ومضموناً، عن رسالة السرخسي. فهي، كالفصل الذي في رسائل إخوان الصفا، وما دوَّنه الشهرستاني[3] تطفو في نوع من الأدبيات المذهبية التي تتعدى الحرنانيين وسواهم من صابئة دار الإسلام، وتكشف في مذاهبهم عن بعدٍ مختلف عن الوجه الرسمي أو التقليدي. وكما هو معروف، فبعد قرن المسعودي سيكثر الحديث عن الصابئين عند المصنفين الإسلاميين ويكاد لا يخلو منه كتاب في أخبار الأولين أو في صناعة النجوم والطلسمات. أو في السجال ضد الفلسفيين كما عند ابن تيمية الذي يلح إلحاحاً شديداً على القرابة الفكرية الحميمة بين الفلاسفة، الفارابي وابن سينا خاصة، والصابئين، ويكثر من ذكر هؤلاء في رسائله وفتاويه وفي ردوده على المنطقيين من غير أن يورد أية معطيات غير معروفة من قبل.

إذا نحنُ استثنينا «الشريعة» الصابئية الحرنانية أي مسائل الحلال والحرام والأحكام وما يحل من الطعام وما يحرم والطقوس والشعائر والأعياد والتقويم- ممّا هو مستخرج فعلاً من الديانة الحرنانية التقليدية وثابت في الحياة الطقسية اليومية وممّا تتسع له بسهولة مفردات الفقه الإسلامي، فإننا لن نتمكَّن من الخلوص إلى مذهب صابئي محدد المعالم يمكن نسبته حصراً إلى الحرنانيين دون سواهم حتى لو اقتصرنا على المصادر الحرنانية، أقدمها أو المتأخر منها أو أقربها صلةً بالحرنانيين. ذلك أن هذه المصادر تقيِّد مذاهب الصابئين الحرنانيين، في وقتٍ واحد، في تاريخ الأمم القديمة وأديانها، كما تمثَّله الإسلاميون، وفي النظام المعرفي الذي كان سائداً في دار الإسلام، فبدت، لا كالمفاجأة الغامضة في منتصف القرن الثالث للهجرة في بغداد، لكن مألوفةً تماماً ومستوية تماماً في نظام العالم المعروف كما لو أنها كانت جزءاً من المشهد الروحي والمعرفي العام. إن

---

(١) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٥٠.

(٢) المسعودي، التنبيه ٦٢.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥-٥٧.

ثابت بن قرَّة نفسه، المصدر الأوَّل والمرجع الأوَّل لمذاهب الصابئين الحرنانيين، كتب بني قومه، لأسباب مفهومة، في التاريخ الديني للأمم القديمة العريقة من اليونانيين والمصريين القدماء. ولأسباب أُخرى وجيهة نذكرها في موضعها، فقد تحوَّل مفهوم الصابئة الحرناني، منذ إذاعته في بغداد في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، إلى مصطلح من مصطلحات تاريخ الأديان والأمم، ولم يعد يشير فقط إلى هذه الأقلية الدينية المتواجدة في دار الإسلام أو تلك، أو إلى مذاهب هؤلاء الأقوام، لكن أيضاً، وبالمعنى نفسه، إلى ديانة أممية قديمة عنوانها الكبير تدبير الكواكب للعالم والاشتغال بتسخير القوى العلوية، ديانة تكفَّل المخيال الإسلامي، مستعيناً بالأدبيات النجومية، بتفتيق عقائدها واكتشاف هياكلها وصنائعها وعلومها ورجالها وطقوسها، أو قراءة العالم القديم على ضوئها بما فيه من المعالم والآثار والأحداث وغرائب الأمور، بل الشرائع الدينية وما ورد في التوراة والقرآن حول الأوَّلين. فالمصنفون الإسلاميون في معظمهم، من اليعقوبي إلى ابن خلدون، يكتبون كافة الصابئين، القدماء منهم كما المتواجدين في دار الإسلام من حرنانيين وبابليين غامضين، في تاريخٍ أُسطوري واحد وفي سجل اعتقادي متجانس. من هنا صار من العبث إعادة تكوين المذهب الصابئي الحرناني بالاستقلال عن تكوين تلك الديانة الأممية.

الفصل الثاني

ديانة الصابئة

إن ما قدّمه ثابت بن قُرَّة، في إطار التمثُّل الإسلامي للدين، هو خلاصة متكاملة لديانة متكاملة: الجذور التاريخية والعقيدة اللاهوتية والشريعة. نتناول القسمين الأوَّلين ونترك «الشريعة» أو العبادات التقليدية في حران فقد أفاض فيها كولسون.

لا نعرف شيئاً يُذكر عن تصوُّر الحرنانيين لتاريخ مدينتهم ودينهم. من المعروف أنه كان للحرنانيين تقويمهم الخاص الذي ينظم الأعياد والمناسبات الدينية والصيام. لكن ليس ما يدل على أنهم اعتنوا قبل الإسلام بالتدوين التاريخي. ولم يُعرف عن أحدٍ منهم إنه اهتم في الإسلام بصنع تاريخ لحران. يذكر بعض المصنفين المسيحيين أنهم ينتمون عند أنفسهم لـ«دين عزوز». وعزوز هذا هو الإله الذي ذكرت المصادر اليونانية أنه كان يُعبد في الرها[١]، وفي تدمر إلى جانب اللات حيث دُعِيَ «عزيزو»، وفي دورا أوروبوس وفي بلاد الأنباط في وادي الأردن. إنه أحد آلهة العرب الذي حلَّت العُزّى محلّه عند الحجازيين[٢]. وكان قد تم في الرها التوحيد بينه وبين المريخ الذي سماه الحرنانيون «مار سميا» أو «الرب الأعمى رب الآلهة». وعلى ما يذكر ابن تيمية الحراني كان في حران بئر تدعى بئر عزوز تجتمع

---

(١) حيث وُحِّد بينه وبين المريخ على ما يذكر يوليانوس المرتد نقلاً عن الفيلسوف امليخوس:
L'empereur Julien, *œuvres complètes*, traduction d'Eugène Talbot, Paris, Plon, 1863 (Sur le roi soleil), p.130

(2) -J.G.FEVRIER, *la religion des palmyriens*, Paris, Vrin, 1931, pp.16-29. HJW Drijvers, "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa" dans *Ex orbe religionum.I, Studia G. Widengren*, Numen Suppl. XXI-XXII, vol. I, Leiden Brill, 1972, 355- 371. Et dans *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden, Brill, 1980, pp.146-174.

إليها باعتقادهم الأرواح[١]. ينقل أبو سعيد وهب أن الكمر (أي الكاهن) الحرناني في عيد الثلاثين من كانون الأوّل يدعو في خطبته للجماعة «بالبقاء وكثرة النسل والإمكان والعلو على جميع الأمم وبرد دولتهم وأيام ملكهم إليهم وبخراب مسجد الجامع وكنيسة الروم والسوق المعروفة بسوق النساء لأن هذه المواضع كانت فيها أصنامهم فقلعها ملوك الروم لما تنصروا وبإقامة دين عزوز التي كانت في مواضع هذه الأشياء»[٢]. فإذا كان الاضطهاد البيزنطي المسيحي قد ولّد هذا الرجاء كردة فعل، وهو رجاءٌ مفهوم، فلا بد أن يكون قد صاحبه تصور ما لذلك الماضي الذهبي. فلدى كل جماعة حاجة حيوية في الانتساب إلى ماضٍ تستمد منه رؤية نفسها في المستقبل. لكننا لا نعرف شيئاً عن هذا التصوُّر.

من المؤكد على كل حال أن الفيلسوف ثابت بن قُرَّة، كما سكت عن دين عزوز وتمثُّلات الحرنانيين التقليدية، أعفى نفسه من الانتساب ولو مداورةً إلى أهل الكتاب أو إلى التاريخ المقدَّس عبر إدريس، خلافاً لمن سيأتي بعده. فرسالة السرخسي لا تلتفت إلى الوجه الإدريسي النبوي لهرمس. ولا تهتم إطلاقاً لإيجاد صلةٍ ما بتاريخ الأنبياء التقليدي الموروث عن التوراة كما ستفعل النصوص الحرنانية اللاحقة. بل لا تسمي أراني وأغاتاذيمون وهرميس أنبياء. لقد كتب ثابت ديانة الحرنانيين مباشرةً في التراث الروحي اليوناني السابق للمسيحية حسبما تخيَّل ديانة اليونانيين. لا ريب أن الانتساب لليونانيين في تلك البيئة المولعة بـ«الفلسفة» كان فرصةً لا تفوَّت. ومن المحتمل كذلك أن يكون التصنيف المسيحي للديانات حيث أُضيف الحرنانيون إلى من أسماهم المسيحيون، بالمعنى الروحي، «اليونانيين» في خانة الـ ܚܢܦܐ، قد ولَّد عند الحرنانيين شعوراً بقرابتهم الدينية باليونانيين أياً ما كانت حقيقة هذه القرابة ومستواها. وأياً ما كان الأمر، فقد أكَّد ثابت أن ديانة الحرنانيين هي تلك التي كانت سائدة في ممالك اليونان والروم قبل انتشار المسيحية. من هنا ما نراه في رسالة السرخسي وفي المصادر الأُخرى المعاصرة لثابت من تنوع الآراء الدينية فيما ينسبونه إلى الصابئين بالمعنى الحرناني.

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريّان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/٢٠٠٥، ص ٥٢٥. وقد أثبت الناشر «عزون» بدلاً من عزوز.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٨٨.

ففي قول السرخسي مثلاً «اجتماع القوم» و«قد حكي عن بعض أوائلهم»، فضلاً عن ذكر سولون، إشارة إلى أن المقصود هم اليونانيون عامةً وليس الحرنانيين بصفة خاصة. من هنا أيضاً، على ما نعتقد، هذا العنوان الذي يبدو غريباً للوهلة الأولى الذي أعطاه الكندي لأحدى رسائله «رسالة فيما جرى بين سقراط والحرانيين»[١] في سياق ما وصله من محاورة أفلاطون «احتجاج سقراط» لاعتقاده أن الأثينيين كانوا من حيث المعتقد كالحرنانيين. ولو كان المؤلف أو مصدر الكندي مسيحياً لكان كتب من غير شك، وبالمعنى نفسه، «ما جرى بين سقراط والحنيفيين». ويُروى أن ثابت بن قرة زار في آخر حياته بقايا هيكلٍ في إنطاكية وعظَّمه وأخبر أنه من بناء سقلابيوس وأن «قسطنطين الأكبر بن هيلاني الملكة المُظهِرة لدين النصرانية» هو الذي خرَّبه[٢]. فهذا الحج إلى الهيكل هو، بمعنى من المعاني، انتساب إلى الديانة اليونانية الصريعة وثأر لها. وعلى كل حال فسيصبح الاعتقاد أن الحرنانيين هم بقايا أهل الدين المغربي الذي كان عليه الروم واليونانيون والمصريون قبل تنصرهم كلاسيكياً. وهي مقولة نجد نتائجها لأوَّل مرَّة عند اليعقوبي[٣]، ثم، صريحة واضحة، عند المسعودي[٤]، ومن بعده عند البيروني[٥] وصاحب إخوان الصفا الذي يجعل من اليونانيين والصابئين والحنيفيين والحرنانيين ألفاظاً مترادفة[٦].

وإذا كان ثابت بن قرة لم يلتفت إلى تبرير اسم «الصابئة» ولا توقف عنده، فإنه

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣١٩. لقد اختار المحقق كلمة «حراس» بدلاً من «الحرانيين» التي أشار إليها في الهامش. والتصحيح من القفطي، تاريخ الحكماء، مكتبة الخانجي، ص ٢٤٥. في لائحة مصنفات ثابت بن قرة يذكر النديم، الفهرست (ص٣٣١) «كتاب رسالته في الحجة المنسوبة إلى سقراط».

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٣.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص١٤٧-١٤٨.

(٤) المسعودي، مروج، ج٢ص ٢٤٨.

(٥) البيروني، الآثار الباقية، ٣١٨: «وقد يقع الاسم على الحرانية الذين هم بقايا أهل الدين القديم المغربي البائنون عنه بعد تنصر الروم اليونانيين...».

(٦) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٥: «ونقول أن آخر ما سمعنا عمن ادعى علوم الطلسمات وأفعالها ممن نُقلت إلينا أخبارهم وبلغنا آثارهم اليونانيون وهؤلاء لهم عند الناس أسماء مختلفة فمنها الصابئون والحرانيون والحنيفون..».

بالمقابل ألحَّ على تسمية قومه بالـ«حنفاء» كتسمية مرادفة أو مؤيدة لدعوى الانتساب إلى الصابئية. ونرى بوضوح ها هنا كيف بُنيت الهوية الصابئية الحرنانية في عمليات متساندة من «قلب المعنى» واستعماره. فاسم «الحنفاء» أُخذ من المعجم المسيحي السرياني ثم العربي للأديان، كما أُخذت تسمية الصابئة من المعجم القرآني للأديان. لقد ذكرنا أن الأصل المسيحي اليوناني لذاك المعجم ساوى بين اليونانية والوثنية. وفي الصيغة السريانية ثم العربية وُضع اليونانيون والروم قبل التنصُّر كما الحرنانيون، من غير تفصيل، في خانة الـ ܚܢܦܘܬܐ، ثم الحنيفية، التي تعني عندهم تماماً ما تعنيه كلمة «الجاهلية» عند المسلمين والـגויים (الغوييم) عند اليهود والـGentiles عند اللاتين. وكما تبنى القرآن الحنيفية نافخاً فيها روحاً جديدة، فإن ثابت بن قرة، في سجاله مع المسيحيين، سيقلب معنى تلك الـܚܢܦܘܬܐ ويتبنى الحنيفية، مُستفيداً من قيمتها الإيجابية في الإسلام، ليجعل منها دامغاً أساسياً للهوية الحرنانية إلى جانب الدامغ الآخر الذي شكلته تسمية الصابئة، كما فعل تماماً صابئو القرن الثاني «أتباع إبراهيم». هذا واضحٌ في رسالة السرخسي حين يكتب أن «هؤلاء القوم دعوا إلى الحنيفية التي يتسمّون بها»[(١)]، وفي عناوين الرسائل التي ألّفها ثابت بالسريانية. فالحرنانيون هم إذن «الحنفاء». يقول ثابت في مدح الـܚܢܦܘܬܐ في صفحة من إحدى رسائله حفظها بالسريانية المصنف اليعقوبي ابن العبري ما ترجمته: **«مع أن جماعات استُعبدَت للضلال بالاضطهاد، فإن آباءنا بفضل الله ثبتوا وقالوا بشجاعة لن تتلطخ أبداً هذه المدينة المباركة بالضلالة. نحنُ ورثة الحنيفية التي كانت منتشرة في العالم. طوبى لمن حمل صليبه بصبر ممتحن من أجل الحنيفية! مَنْ عمر الأرض وأكثر فيها المدن إلاّ ملوك الحنيفية وأعلامها؟ من أحدث الآلات وحفر الأنهار وأظهر العلوم المجهولة؟ ولمن ظهرت الألوهة وأُعطيت التنبؤات وعُلِّمت الأمور المغيَّبة إلاّ لمشاهير الحنفاء الذين أوضحوا كل ذلك وأظهروا دواء الأنفس وخلاصها وأظهروا دواء الأجسام وملأوا العالم نظاماً وتدبيراً وحكمةً؟...»**[(٢)].

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٨٣.

(2) Bar Hebraei, *Chronicon syriacum*, p. 168-169.

والترجمة لنا وقد اتكأنا فيها على الترجمة التي عملها كولسون إلى الألمانية:

Die Ssabier, I, 178.

ولكنها حنيفية تختلف في الواقع عن الحنيفية عند المسيحيين وعند المسلمين. فالحنيفية عند المسيحيين سلبية ولا تتعدى معنى عدم معرفة إله اليهود والمسيحيين، وتعني بالتالي عبادة آلهة مُزيَّفة مع ما يوحي به ذلك من الممارسات والطقوس الفظيعة التي يُترك أمرُ تفصيلها للخيال المحلي؛ وكما ذكرنا فهي ترادف على وجه الدقة ما عبَّر عنه المسلمون بـ«الجاهلية». في حين أن الحنيفية عند الحرنانية إيجابية وتتلبَّس تاريخ الحضارة اليونانية بما هي فلسفة وكهانة وعلوم وعمران وسياسة مدنية. كما أن الحنيفية الحرنانية، في تأويلها لمعنى«الفطرة»، تتقرَّب من الحنيفية الإسلامية من غير المرور بإبراهيم[1]. فها هنا سوء تفاهم مقصود وسعيد من النادر أن نلقى له مثيلاً في تاريخ الأديان[2].

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٣: «ودفعوا ما ناقض الفطر ولزموا فضائل النفس الأربع وأخذوا بالفضائل الجزوية وتجنَّبوا الرذائل الجزئية».

(٢) أما المصنفون المسلمون فمن نقل منهم عن المصنفات المسيحية تاريخ الروم واليونانيين مثل المسعودي واليعقوبي وسواهما فقد تابعوا المصنفين المسيحيين السريانيين فوصفوا الحرنانيين والروم واليونانيين وسواهم قبل التنصر بالحنفاء معطين للكلمة ما دخل فيها في دار الإسلام من معنى صابئي جراء انتحال الحرنانيين لتسمية الصابئين. وبعضهم، مثل البيروني (في تحقيق ما للهند، ص١٨)، وموسى بن ميمون، استعمل لفظ «الجاهلية» حيث قال المسيحيون «الحنيفية». وبعضهم من المغاربة، ممن بقي بمنأى عن تأثير السريان، واعتمد على الترجمة العربية لكتاب تاريخ العالم لأوروسيوس فقد وصف اليونايين والروم القدماء بالـ«مجوس». أما من لم يستعن بالمصنفات المسيحية، كالشهرستاني مثلاً ومن بعده ابن تيمية، فقد بقي وفياً للحنيفية الإبراهيمية فجعلها نقيضاً للصابئية. وهذا الالتباس هو الذي جعل بعض الباحثين يخلط بين الصابئية والحنيفية وما أسموه «الغنوصية» و«الهرمسية» ويسقط ذلك على فترة تأسيس الإسلام غير منتبهٍ للتحولات التي عرفتها المصطلحات في القرون الهجرية الثلاثة الأولى. هذا وكما هو معروف فقد أثارت «حنيفية إبراهيم» كما تمثلها الإسلام الناشئ والسيرة أبحاثاً غزيرة جداً سواءً في باب تاريخ القرآن أو أديان العرب قبل الإسلام. ولم يثبت البحث إلى الآن من وجود لحنفاء خارج المعنى القرآني والمعنى المسيحي السرياني الذي شاركهم فيه اليهود.

الفصل الثالث

أنبياء الصابئة

ملّة الصابئة هي إذن ديانة اليونانيين والمصريين والروم قبل التنصُّر. أما لائحة أعلام وأنبياء هذه الملة[1] وسماتهم فقد تُركت مفتوحة تشترك في إغنائها أو تعديلها أو اختصارها الأجيال المتعاقبة. في آخر القرن الثالث ينقل السرخسي أن «أعلام» الحرنانية و«مشوريهم» هم «آراني وأغاتاذيمون وهرميس وبعضهم يذكر سولون جد فلاطون الفيلسوف لأمه». وهؤلاء كانت «دعوتهم كلهم واحدة وسننهم وشرائعهم غير مختلفة»[2]. وذكرنا من قبل أن هرمس هو صاحب «الكتاب» الذي «يقر» به الحرنانيون. وفي نقل المقدسي عن السرخسي هذه الإضافة الهامة: «لن تُحصى أسماء الرسل الذين دعوا إلى الله»[3]. وإذا كان السرخسي يتورع عن استخدام كلمة «نبي» مكتفياً بـ«مشوريهم وأعلامهم»، فاليعقوبي صريح: «الصابئون يزعمون أن لهم «نبياً» مثل اوراني وعاذيمون وهرمس وهو المثلث بالنعمة ويقولون إنه إدريس»[4]. وفي موضع آخر يصف هرمس مؤسس ديانة المصريين بالقبطي[5]. هذا واليعقوبي على الرغم من استخدامه لرسالة السرخسي فهو لا يذكر الحرنانيين بالاسم بل يبدو أنه يطويهم تحت الصابئين من اليونانيين والمصريين.

بعد نصف قرن تقريباً تغتني اللائحة بأسماء جديدة. عندما يذكر مصنف مروج

---

(١) خصّص كولسون فصلاً كاملاً لأنبياء الصابئة هو الفصل العاشر من المجلّد الأوّل:
Die Ssabier, I, pp. 780-802

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٨٣.

(٣) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٣ص٧-٨.

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ج١ص١٤٧-١٤٨.

(٥) المصدر السابق، ج١ص١٨٧.

الذهب من يعدُّهم الصابئون أنبياء يتحيَّر بين بوداسف الهندي الذي يجعله مؤسساً لمذاهب الصابئين من البابليين والحرنانيين[١] وبين الأعلام اليونانيين- المصريين. إلى أغاثاذيمون وهرمس يضيف أميروس وأراطس صاحب كتاب صورة الفلك والكواكب وأريباسيس. أما أراني فيصبح اثنين: أراني الأوَّل وأراني الثاني[٢]. كما يضيف أيضاً أورفايس الأوَّل وأورفايس الثاني، كألقاب لأغاثاديمون وهرمس[٣]. وهذان الأخيران، وبينهما ألف سنة، مدفونان في الأهرام على ما يقول الصابئون المصريون[٤]. ومع أن المسعودي يضع فيثاغورس في مرتبة الكهان ممن كان يعلم ضروباً من الغيب، ويجعله ركناً من أركان الفلسفة الطبيعية الأولى التي يذهب إليها الصابئون المصريون بمن فيهم الحرنانيون، فهو يتحاشى ذكر فيثاغورس بين «أنبياء» الصابئة. والأرجح أن هذا هو موقف ثابت بن قرة الذي اهتم بوصايا فيثاغورس الذهبية وترجم «ثلاثة أوراق» منها[٥] في آخر حياته. فما يُنقل عنه حول فيثاغورس وشيعته، لا يتعدى الاحتمال أن يكونوا «قد وقفوا من طبيعة العدد وعلموا من أسرار أمره أشياء توجب ما يُحكى عنهم» من تعظيم العدد. لكن ذلك لم يصل إلينا، كما يقول «ولا إلى من هو أقدم منا بمئين السنين فإن علومهم قد انقرضت ولم يصل إلينا منها حرف...»[٦]

بالإضافة إلى هذا الوجه اليوناني، يبدو أن الحرنانيين حاولوا إيجاد مكانة لهم في التاريخ الديني والإتني للعراق القديم حيث يمكنهم الاتصال بالصابئين البابليين عبر حلقة ثانية تتمثَّل بشيث وتضاف إلى حلقة أخنوخ-إدريس-هرمس. لقد كانوا يُعرفون بالكلدانيين كالبابليين. هكذا تسميهم رسالة السرخسي ومصادر أُخرى. يُنقل عن ثابت أنه صنَّف في تاريخ ملوك السريانيين[٧]. لا نعرف إذا كان هذا الكتاب أو

(١) المسعودي، مروج، ج١ص٢٢٣.
(٢) المسعودي، التنبيه، ص١٦١.
(٣) المسعودي، مروج، ج٢ ص ١٧٢-١٧٣ وقد أثبت المحقق «أوريايس» والصحيح أورفايس
(٤) المسعودي، التنبيه، ص١٩.
(٥) النديم، الفهرست، ص ٣١٣.
(٦) هذا ما نقله عن ثابت أبو إسحق الكاتب، السجستاني، صوان الحكمة، ٣٠١.
(٧) انظر بعد في القسم الثالث «النبط».

مصنفات منسوبة لأبي إسحق الصابي في تاريخ الصابئين هي مصدر ما ينقله أبو الفدا عن أحد المصنفين في التاريخ القديم، من معاصري المسعودي، هو باحتمالٍ كبير أبو عيسى يحيى بن علي بن المنجم. عن «أمة السريان» يقول: «أمة السريان هي أقدم الأمم وكلام آدم وبنيه بالسرياني وملتهم هي ملة الصابئين ويذكرون أنهم أخذوا دينهم عن شيث وإدريس ولهم كتاب يعزونه إلى شيث ويسمونه صحف شيث يذكر فيه محاسن الأخلاق مثل الصدق والشجاعة والتعصُّب للغريب وما أشبه ذلك ويأمر به ويذكر الرذائل ويأمر باجتنابها...»[١]. وفي موضع آخر يقول أبو الفدا من غير ذكر مصدره «واسم شيث عند الصابئة عاديمون» ويضيف: «وتقول الصابية أنه ولد لشيث ابن آخر اسمه صابي بن شيث وإليه تنسب الصابية»[٢]. للوهلة الأولى يتبادر إلى الذهن أن المعنيين في نص أبي عيسى هم بعض الصابئين البابليين كالمندائيين أو سواهم. بيد أن ما يذكره عن صلواتهم وأعيادهم وأماكنهم المقدسة لا يترك مجالاً للشك بأن المعني بالأمر هم

---

(١) يُسمي أبو الفدا المُصنّف الذي نقل عنه «أبا عيسى المغربي» (أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج١ص ٨٠). وكان حين ساق مراجعه في المقدمة (ج١ ص ٣) ذكر «تاريخ أبي عيسى أحمد بن علي المنجم المسمى بكتاب البيان عن تاريخ سني العالم على سبيل الحجة والبرهان ذكر فيه التواريخ القديمة وهو مجلّد لطيف». كما ذكر أيضاً «تاريخ علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد المغربي الأندلسي المسمى كتاب لذة الأحلام في تاريخ أمم الأعجام وهو نحو مجلدين». من هو أبو عيسى المغربي؟ الأرجح أنه خليط من الاسمين حصل عن خطأ. فأبو عيسى ليس مغربياً وابن سعيد يكنى بأبي الحسن. هل المصدر هو كتاب أبي عيسى أم كتاب ابن سعيد؟ الكتابان مفقودان فلا يمكننا أن نعرف عن أي منهما أخذ أبو الفدا. إلا أنه مما يذكره ابن خلدون عن الصابئين نقلاً عن ابن سعيد (تاريخ، ج٢ ص ٦-٧ و٣٦-٥٠ و٧٨-٨٣) يتضح أن مصدر أبي الفدا هو أبو عيسى المنجم. وكان المسعودي ذكر في مراجعه مصنف أبي عيسى ونوّه بأنه أجراه «على ما أنبأت به التوراة وغير ذلك من أخبار الأنبياء والملوك وكتّاب التاريخ» (المسعودي، مروج، ج١ص١٤). أما النديم فيسميه مختصراً «تاريخ سني العالم» (الفهرست، ص١٦١). هذا وقد جمع S.Stern الفقرات التي أوردها أبو الفدا من تاريخ أبي عيسى ونشرها:

Stern, S.M. "Abu Isa ibn al-Munajjim's Chronography" dans *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*. Columbia, University of South Carolina Press, 1972. Pp. 437-466.

(٢) أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج١ص ٩.

الحرنانيون[1]. وستعود كلدانية الحرنانيين للبروز مرة أُخرى حيث يُقربون من كلدانيي السواد. كما أن وصايا شيث في الكتاب المذكور ستعود للظهور مرة أُخرى في جملة نصوص أصلها حرناني لا شك فيه.

غير أن القرابة الروحية باليونانيين بقيت هي الغالبة. في القرن الرابع يدخل فيثاغورس مع شخصيات أُخرى هي أفلاطون وواليس ودوروتيوس وبابا في لائحة الأنبياء. يكتب البيروني إن للصابئة الحرنانية أنبياء كثيرين أكثرهم فلاسفة اليونان. وإنهم ينتسبون إلى هرمس المصري واغاذيمون، وواليس وفيثاغورس وبابا [وفي موضع آخر: مابا] وسوار [هكذا ومن الواضح أنها تصحيف لـ«سولون»] جد أفلاطون من جهة أمه. يتدينون بنبوتهم ونبوة أمثالهم من الحكماء. كما يورد البيروني رواية المسعودي عن تأسيس بوداسف لملة الصابئة ويضيف «وبعضهم زعم أن بوداسف هو هرمس»[2]. واليس نجده أيضاً في لائحة البغدادي إلى جانب «هرمس المنجم» ودوروتيوس وأفلاطون و«جماعة من الفلاسفة» يدعون نبوتهم[3]. ويكتفي صاحب إخوان الصفا بذكر أوميروس إلى جانب هرمس وأغاثاديمون وأراطس مسمياً إياهم لا أنبياء لكن «رؤساء»[4].

(١) يكتب أبو الفدا (ص٨١): «وللصابئين عبادات منها سبع صلوات منهن خمس توافق صلوات المسلمين والسادسة صلاة الضحى والسابعة صلاة يكون وقتها في تمام الساعة السادسة من الليل. وصلاتهم كصلاة المسلمين من النية وأن لا يخلطها المصلي بشيء من غيرها. ولهم الصلاة على الميت بلا ركوع ولا سجود. ويصومون ثلاثين يوماً وإن نقص الشهر الهلالي صاموا تسعاً وعشرين يوماً. وكانوا يراعون في صومهم الفطر والهلال بحيث يكون الفطر وقد دخلت الشمس الحمل. ويصومون من ربع الليل الأخير إلى غروب قرص الشمس. ولهم أعياد عند نزول الكواكب الخمسة المتحيرة بيوت أشرافها والخمسة المتحيرة زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد. ويعظمون بيت مكة. ولهم بظاهر حران مكان يحجونه. ويعظمون أهرام مصر ويزعمون أن أحدها قبر شيث بن آدم والآخر قبر إدريس وهو خنوخ والآخر قبر صابي بن إدريس الذي ينتسبون إليه. ويعظمون يوم دخول الشمس برج الحمل فيتهادون فيه ويلبسون أفخر ملابسهم وهو عندهم من أعظم الأعياد لدخول الشمس برج شرفها». ويبدو أن هذا العيد هو عيد أوّل نيسان المعروف عند الحرنانيين بعيد الزهرة؛ ففي بابل القديمة كانت السنة تبدأ في أول نيسان مع نزول الشمس في الحمل.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ٢٠٥، ٢٠٦، ٣١٨.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٩٥ وكذلك للمصنف نفسه أصول الدين، ص٣٢٤.

(٤) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٥.

بعيد ذلك يعود شيث بن آدم إلى الظهور بين أنبياء الصابئين الحرنانيين في صيغة متعالية للتاريخ تُشرف على جميع الأمم. وذلك عند المبشر بن فاتك في مجموعة من النصوص الهامة نجد فيها ما كان ابن المنجم قد ألمح إليه عن محتوى صحف شيث. وبعد المبشر عند الشهرستاني وابن العبري[١]. أراني الذي كان واحداً في آخر القرن الثالث واثنين في مطلع القرن الرابع يصير ثلاثة في آخر القرن الخامس في مختار الحكم بل يتحوَّل إلى ما يشبه اللقب. أراني الأوَّل هو الاسم اليوناني لشيث، وأوراني الثاني هو أغاثاديمون، أحد أنبياء المصريين اليونانيين، وأوراني الثالث هو «هرمس الهرامسة المثلَّث بالنبوة والحكمة والملك»[٢]. الشهرستاني يميز بين الصابئة الأولى وكانوا يقولون بعاذيمون وهرمس «العظيم» -واضع علم أحكام النجوم الذي يُعد أحد الأنبياء الكبار- وهما شيث وإدريس ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء[٣]، والحرنانية الذين «ينسبون مقالتهم إلى عاذيمون وهرمس واعيانا [؟] واوراني أربعة أنبياء ومنهم من ينتسب إلى سولون جد أفلاطون لأمه ويزعم أنه كان نبياً». أوراني هو من حرَّم على الحرنانية الباقلا والكراث[٤]. في الأندلس يضيف ابن حزم معتمداً على مصادر نجهلها إلى هرمس وبوداسف وعاظيمون، أبلون -الذي يقول الصابئون أنه نوح- واسقلابيوس صاحب الهيكل الموصوف[٥].

هؤلاء هم أنبياء الصابئة. نحتمل أن أراني (أو أوراني) هو Οὐρανός الذي تجعل منه أحدى الرسائل الهرمسية واحداً من آباء هرمس المتقدمين[٦]. أما أراطس

---

(١) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، طبعة شيخو، ص١٢.

(٢) المبشر بن فاتك، مختار الحِكم، ص٤ و٨.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٤ و٤٥.

(٤) المصدر السابق، ج٢ص٥٦-٥٧.

(٥) ابن حزم، الفصل، ج١ ص٣٥.

(٦) الرسالة المعروفة بال«مفتاح».

Nock A.D. et Festugière, A.J., *Corpus hermeticum*, tome I, p.115.

حول التحولات التي تعرضت لها صورة أوراتوس الأسطورية راجع:

Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, 192-193.

(Ἄρατος)[1] واليس (Οὐάλης Οὐάλεντος)[2] ودوروتيوس (Δωρόθεος)[3] فقد عُرفوا في دار الإسلام كعلماء من أصحاب المصنفات في النجوم. ومن المحتمل أن يكون أريباسيوس تصحيفاً لأروفايس (Ὀρφεύς) إذ لا مبرر لوجود أريباسيوس الطبيب (Ὀρειβάσιος)[4] بين أعلام الصابئة. وأدبيات أخبار الفلاسفة والحكماء تلحظ مكاناً مستقراً لسولون[5] وأوميروس «رئيس شعراء اليونان»[6]، فضلاً عن هرمس وفيثاغورس وأفلاطون. قد يكون من المفهوم أن يُحسب أوميروس في جملة الأنبياء للموقع الذي أحلَّه إيّاه الأفلاطونيون المحدثون. وكذلك أراطس لما في كتاب الظاهرات الذي تُرجم أيام المأمون من النفحة الدينية الرواقية، وسولون الذي عُرف عموماً بأنه تلقَّن الحكمة من الكهنة المصريين ووضع النواميس لأهل أثينا. ولا شك أن الهالة النبوية التي أُحيط بها هرمس وفيثاغورس وأفلاطون موروثة عن الأفلاطونية المحدثة السورية. لكننا لا نعرف ما يبرر الجمع بين النجوميين الثلاثة وأورفايوس أو أريباسيوس الطبيب؛ وكان من المنتظر أن نجد أسقلابيوس مكانه. وما خلا هرمس وأفلاطون وفيثاغورس الذين لم يعرف الحرنانيون عنهم

---

(١) الشاعر الإسكندراني من القرن الثالث قبل الميلاد صاحب كتاب الظاهرات وهو قصيدة تعليمية في علم الهيئة تطغى عليها روحية رواقية. تُرجم الكتاب إلى العربية مطلع القرن الثالث للهجرة. وهو أحد مصادر البيروني حول معتقدات اليونانيين الدينية. البيروني، في تحقيق ما للهند ص٧٤-٧٥. وكذلك محبوب المنبجي، كتاب العنوان، تحقيق Vasiliev ج١ ص ١٢١/٦٧٧ وابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص ٣٦.

(٢) ويسميه الغربيون (Vettius Valens) مُصنف يوناني مشهور (من أنطاكية) في صناعة النجوم من القرن الميلادي الثاني. يذكر له النديم، الفهرست، ص ٣٢٨ عدة مصنفات في صناعة النجوم أهمها كتاب «البزيدج» ويسميه واليس الرومي. صاعد الأندلسي يجعله مصرياً، طبقات الأمم، ص٤١.

(٣) المعروف بالصيداوي (من صيدا) من القرن الميلادي الأول، واسمه في الفهرست ذورثيوس (ص ٣٢٨). وكان قد ترجمت مصنفاته في أحكام النجوم إلى الفارسية قبل الإسلام وعاد فعربها عمر بن الفرخان الطبري. راجع دراسة David Pingree عنه وترجمته لبعض أعماله:
Dorotheus of Sidon, *Carmen Astrologicum*, Astrology Center of America, 2005.

(٤) من القرن الرابع وكان طبيباً ليوليانوس المرتد. النديم، الفهرست، ص ٣٥٠. ابن أبي أصيبعة يسميه «صاحب الكنانيش»، عيون الأنباء (دار المعارف)، ج ١ص ٣٧١-٣٧٢.

(٥) يعتقد الشهرستاني أنه «كان من الأنبياء العظام عند الفلاسفة». الملل والنحل، ج٢ ص١٠٤-٤٠٥. المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ص٣٤-٣٩. السجستاني، صوان الحكمة، ص ١٩٠-١٩٢.

(٦) حول أوميروس عند الإسلاميين راجع دراسة إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، ص ٤٥ وما بعدها.

أكثر مما عرف بقية الإسلاميين، فقد بقيت هذه الأسماء، وقد هشّمها النسّاخون أحياناً كثيرة، مجرّد أسماء لا بُعد لها ولا عمق في الأدبيات المخصصة لليونانيين. فهي لا ترد في سياق متصل، ولا تدخل كموضوع في أسطورة أو مجموعة من الأساطير المنسجمة، ولا يعيد أيٌّ منها إلى رأي معروف أو مقولة محددة أو طقس بعينه أو مجموعة من المعتقدات الخاصة كما كان من الممكن أن نتوقع من ذكر أورفايس مثلاً، ولا يجمع بينها إلاّ انتسابها إلى الثقافة اليونانية. فإذا كان الحرنانيون هم من ادعى الانتساب إلى هؤلاء الأعلام، ففراغ هذه الأسماء من المحتوى الرمزي أو المعرفي يدل على السطحية المفرطة لثقافتهم اليونانية وعلى الارتجال والتلفيق في تحديد «أنبيائهم» وعلى الطواعية في بناء هويتهم الروحية. وبالمقارنة، يبدو البيروني أكثر علماً بالديانة اليونانية من الحرنانيين.

إذا كان يجمع بين معظم هذه الأسماء النسبة إلى اليونانيين والمصريين، فإن «بابا» الذي يتفرَّد البيروني من مصنفي القرون الهجرية الأولى بذكره[1] هو من حران. فالاسم «بابا» أو كما يلفظ أحياناً «فافا» (ܦܐܦܐ) آرامي ذائع. و«بابا» هذا سيعود فيظهر في مصنفات المؤرخين في القرن السابع للهجرة وما بعده كابن العديم[2] وابن شداد[3] وابن تيمية[4] وابن خلدون[5]. وقد وُجدت صفحتان منسوبتان لبابا «النبي» (ܢܒܝܐ) الحراني في إحدى المخطوطات السريانية ضمن مجموعة من «تنبؤات» منسوبة إلى الفلاسفة الـ ܚܢܦܐ عن ظهور المسيح[6]. يذكر

---

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص ٣١٨.

(٢) ابن العديم، بغية الطلب، ج١ ص ١٥٥-١٥٦.

(٣) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، ج١ ص ٤٩.

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريّان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥ ص ٥٢٥.

(٥) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٦.

(٦) نشرتها البطريركية السريانية الكاثوليكية في بيروت في *Studia Syriaca* عام ١٩٠٤ مع ترجمة لاتينية ص٤٧-٥٠. النص السرياني في الفصل الحادي عشر. وقد ترجمها إلى الإنكليزية روزنتال في مقالته عن بابا (لم نقرأ هذه المقالة):

"The Prophecies of Bâbâ the Harrânien" in *A Locust's Leg: Studies in Honour of S.H.Taqizadeh*, London, 1962, pp.220-232. (d'après Kevin Van Bladel).

ابن العديم أن ابن تيمية خطيب حران أرسل إليه من حران «كتاب بابا الصابئ الحراني» المشتمل على سبع مقالات والموضوع قبل الهجرة بـ٣٦٧ سنة أي ما يوافق منتصف القرن الثالث للميلاد. وينقل فقرات من المقالة الرابعة والسادسة. كذلك ابن شداد ينقل أسطراً من المقالة الرابعة مما «وُجد في كتاب بابا الصابئ الحرّاني». وبقي «مصحف» بابا متداولاً إلى زمن ابن تيمية الابن الذي يصرِّح أنه قرأ مصحف «البابا» المعتبر عند الصابئة الحرانيين نبياً على أصلهم. اما المخطوط المسيحي فيسوق فقرات من «الكتاب الأوّل» و«الكتاب الثاني» مما يناسب كما يبدو المقالة الأولى والمقالة الثانية عند المصنفين المسلمين.

يفهم مما احتفظ به هؤلاء أن كتاب بابا هو في الواقع من نوع الملحمة أو الرؤيا التنبؤية وما يسميه السريان الـܓܠܝܢܐ أو كما يقول ابن العديم «ما يكون في الأزمان»، أو «الأمور المستقبلة» على لغة ابن تيمية اعتمد فيه مصنفه أسلوب أنبياء التوراة ولغتهم. ويبدو أن النسخة التي لفقها المسيحيون من هذا الكتاب تختلف عن تلك التي لفقها المسلمون. ففي الأولى التي تفترض أن واضعها سابق للمسيح أو معاصر له، يتحدَّث بابا عن «أبناء فارس الذين يقدمون الهدايا للنور» في أشارة لما يُعرف بهدايا المجوس للمولود في المزود. ويبشر بخراب اليهودية وسبي اليهود وبميلاد المسيح وقدوم السليحين وانتصار المسيحية وغلبتها على الأقطار. ولم يستبقِ الناسخ المسيحي من النص الأصلي إلاّ ما يدلل به على أن الكاتب الأصلي حرناني وثني، مثل «مدينة سين» و«عزوز» وحران والقرابين و«بيت الآلهة» وما شابه. ومن المحتمل أن تكون هذه النسخة المسيحية كانت قديماً موجهة لـ«أبناء حران الدجالين»، كما يقول بابا، تدعوهم للاستماع إلى بشارة نبيهم بالمسيح. أما النسخة الإسلامية فتنبؤاتها، بحسب ما ينقل ابن تيمية، تخبر عن دخول المسلمين بلاد حران وغيرها وفتحهم البلاد وإهانتهم لطائفة بابا. وفي قسم آخر تتحدث النبؤات بغموض عن خروج الحبشة «أفاضل أهل القبلة» وملكهم حسن واستيلائهم على الأرض من بلاد النوبة ومصر فدمشق ونهر الأردن ثم الفرات ثم عن «رجل سلطان» -كأنه الملك الناصر-يأتي إلى مابوغ -حلب فيعيد إعمارها[1].

---

(١) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، ج ١ ص٤٩. كانت كتب الملاحم أو كما سموها «الفتن» عند المسلمين تعتبر خروج الحبشة من أشراط الساعة كما في المقدسي على سبيل المثال، البدء والتاريخ، ج٢ ص٢٠٩.

يقول بابا بنقل ابن العديم[١]: «والأسرار الخفية ظهرت لي وانزعجت نفسي ورعب قلبي أن أتكلَّم وتكلمتُ بغير اختياري لأني أُمرت [من] رب الأرباب بذلك [ويسميه في موضع «سيدنا الأعمى» في إشارة إلى عزوز-المريخ]...الويل لكِ يا دمشق البهية! الويل لكِ يا بعلبك يا مدينة الشمس كيف تنتقل قوى الطلسمات التي فيك إلى جبل الباجوك [وهو جبل يقع إلى الشرق من حران] ويتبدل بخورك وعطركِ وقرابينك وتصيري [هكذا] إلى الخراب! وبالحقيقة أقول أن الرها تخرب والماء الذي أُخذ منها يرجع إلى حرّان!» أما «مدينة الأحبار مابوغ» فتأمن إلى حين بخلاف حران. «وحينئذٍ يأتي إليكِ يا حران وأنت أيضاً تكونين في الأمن والسلامة وأهل السماء فيك يسكنون ويرفع شأن حران إلى المنزلة العُليا ويقهرون البر والبحر» ثم بعد ذلك يعم الأمن والسلام جميع العالم. من الواضح أن مصنف الرسالة يبشر بانتشار الإيمان المسيحي في المدن الوثنية.

وكما فهم ابن تيمية فالبابا يتسقط الغيب من سيدته «روحانية الزهرة» ويتحدَّث عن «بئر عزوز» المقدَّسة التي كانت الأرواح تجتمع إليها[٢].

مما لا شك فيه أن النسخة المسلمة كما النسخة المسيحية قد دونتا على بقايا دفاتر حرنانية. ليس من قبيل الصدفة أن تُذكر بعلبك مدينة الشمس و«مابوغ مدينة الأحبار» التي ظن ابن العديم وابن شداد أنها حلب في حين أنها منبج القديمة حيث كان يقوم معبد الإلهة الآرامية أثارغاتيس[٣]. وأياً ما كان الأمر، فلا يبدو أن بابا كان «نبياً» حرنانياً بالمعنى اللاهوتي أو فيلسوفاً بل عرَّافاً أو متنبئاً على طريقة أنبياء التوراة. بالنظر إلى خطبة الكمر التي ذكرناها، من المحتمل أن تعود تنبؤات بابا إلى آخر العهد البيزنطي بعد انحسار الوثنية من بعلبك والرها ومنبج إلى حران إثر الاضطهاد الذي عرَّض عواصم الوثنية السورية للعنف والتخريب، وأنها كانت في الأصل، قبل أن يُزوِّرها المسيحيون والمسلمون، تحمل الأمل بعودة الحياة إلى دين عزوز في مدينة الإله سين.

---

(١) ابن العديم، بغية الطلب، ج١ ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥٢٥.

(٣) وكان من المشهور أنها من بناء سميراميس التي جعلت فيها سبعين كاهناً.

هرمس عند الإسلاميين

دخل هرمس[1] دار الإسلام وبلاط الخلفاء من أبواب متفرقة فارسية وسريانية ويونانية، مجلبباً بالأسطورة-العقيدة التي برروا بها في القرن الثاني للهجرة بعثة الأنبياء، والقائلة أن العلوم، كالطب والنجوم والعقاقير والرقى وكل ما يخدم إرادة الله في بقاء الإنسان، مُلهمة في أوَّل الزمان قبل مقارفة الخلق للمعاصي وارتكابهم المساوئ. في أيام الرشيد اصطنع له منجمو البلاط هوية بابلية -أو جدّدوا هويته البابلية الفارسية السابقة-في أُسطورة عن مدينةٍ عجيبة تقرنُ استقرار السلطة السياسية في أرض العراق بتجدُّد العلوم فيها، عَوداً للزمان على بدئه. في زمن الملك الفارسي الأسطوري الذي سمّاه العرب الضحّاك، باني بابل، كان العالم هرمس

(١) حتى أمس كان يُمكن الاستئناس حول هرمس بمقالة M.Plessner الموجزة في الـ $E.I^2$ III. أما حول ما أسموه «الهرمسية» فكان يمكن الرجوع إلى المقالة التي نشرها ماسينيون عام ١٩٤٢ «ثبت بالأدبيات الهرمسية العربية»:

Massignon, *Inventaire*, pp.384-400, 438-439.

لم تجد هذه المقالة من يمحّصها ويصلح أخطاءها ويقوّم تحديدها الاعتباطي للهرمسية ووضعها التعسفي لهذا الكتاب أو ذاك في قائمة المصنفات الهرمسية. ولذا فهي تعتبر منتهية الصلاحية. ولا يوثق بالتالي بتأويلات كوربان (تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٨ ص١٩٧-٢٠٢) ولا بانطباعات عبد الرحمن بدوي (في فصل «صورة هرمس في الفكر العربي. دراسة ونصوص غير منشورة» من كتابه الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص ١٦٢-١٩٧) وسواهما ممن اعتمد على ماسينيون. لا نعرف ما هي على وجه الدقة هذه «الهرمسية» العربية. فالذين يتحدثون عن «الهرمسية» في الإسلام من غير أن يرجعوا إلى نصوص بعينها، يفترضون أن هرمس اليوناني قد نُقل كما هو إلى العربية، أو، وهو الأرجح، يعتبرون هرمسياً كل من صنّف في النجوم والطلسمات والكيمياء ومن بعد في علم الحروف سواءً انتسب إلى هرمس أم لم ينتسب، سواءً أضاف تعليمه إلى هرمس أو أفلاطون أو أرسطو أو جعفر الصادق أو «علماء الكسدانيين». أن أوّل دراسة رصينة باشرت دراسة «هرمس العربي» هي تلك التي قام بها مؤخراً Kevin Van Bladel الذي تناول في الكتاب الأوّل منها أسطورة هرمس واعداً بنشر النصوص العربية المنسوبة لهرمس والتي لا يزال معظمها مخطوطاً: *The Arabic Hermes*.

البابلي رئيساً لبيت عطارد قبل أن يرحل إلى مصر فيملك أمرها ويعمر أرضها ويُصلح أحوال سكانها ويظهر علمه فيها. هذا ما يؤكده المنجم أبو سهل بن نوبخت العامل في «خزانة الحكمة» أيام الرشيد[١]. وقبل هذا الهرمس البابلي - الفارسي-المصري العالم بالنجوم كان هرمس اليوناني، الذي أورث أرسطاطاليس أسرار الحكمة والصنعة، قد ظهر في حلقة الرسائل المتبادلة بين أرسطاطاليس والإسكندر والتي تُرجمت في ديوان الكُتّاب في عهد هشام بن عبد الملك في أوائل القرن الهجري الثاني، كما بيَّن غرينياسكي[٢]. وفي ذلك القرن، أي القرن الهجري الثاني، وصلت إلى بغداد أيضاً صورة «هرمس المثلث بالحكمة» معلم بلينوس الحكيم صاحب الطلسمات ولوح الزمرد. صورة شيخ قاعد على كرسي من ذهب وفي يده لوحٌ من زبرجد أخضر فيه صنعة الطبيعة وبين يديه كتاب سر الخليقة وعلم علل الأشياء الذي كتم علومه السرية المرصودة في السرب كي لا يصل إليها إلا الحكماء[٣]. في إحدى صيغ كتاب العلل يوصف هرمس هذا بالملك الكبير وبأنه «رأس حكماء اليونان»[٤]. ومما لا شك فيه أن هذا الهرمس اليوناني قد حظي بصفة الفيلسوف كما نرى ذلك عند الجاحظ الذي يشفع ذكره بذكر أفلاطون وأرسطو[٥]. وبهذه الصفة اتخذ مكاناً لن يبرحه في «أخبار الفلاسفة»، النوع الأدبي

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٢) في مقالتين طويلتين تكمل إحداهما الأُخرى موضوعهما مجموعة الرسائل (وعددها ست عشرة رسالة) وقد عُثر عليها في مخطوطتين في اسطنبول. يُذكر «هرمس المُقدَّم» و«المتقدِّم في العلم» في الرسالة الرابعة عشرة حيث يُضاف إليه القول المأثور بالمناسبة بين الإنسان العالم الصغير والفلك العالم الكبير وفقرة فلسفية صرف غرينياسكي جهده لتبيين ما فيها من الأفلاطونية المحدثة والهرمسية اليونانية.
Mario Grignaschi, " Les "Rasa'il 'Aristsataalisa 'ila-l-iskandar" de Salim Abu-l-'Ala' et l'activité culturelle à l'époque Omayyade ", *Bulletin d'études orientales*. Tome XIX - (1965-1966), Damas. pp.7-83.
Mario Grignaschi, "Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-'Alā'" *Le Muséon*, 80, Louvain, (1967), p. 211-264.

(٣) بلينوس الحكيم، سر الخليقة، ص٥-٧.

(٤) كما أوردها ريسكا: J.Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg,1926, p. 72, 108

(٥) الجاحظ، رسالة التربيع والتدوير، ص ٤٥ و٨٨.

الذي يوازي عند الفلسفيين قصص الأنبياء[1]. وبالإضافة إلى الحكم التي تُضاف إليه في تلك الأدبيات، نُسِب إليه القول بالتوحيد وبتدبير الفلك للعالم وبالطبيعة الخامسة[2]. هذا قبل أن يدخل إلى بلاط الخليفة في دار السلام، من باب التوحيد أيضاً، في منتصف القرن الثالث، مع ثابت بن قرَّة، «هرمس الحكيم»، قادماً من حران، حيث كان معروفاً، باحتمالٍ كبير، منذ ما قبل الإسلام[3]. ولن يُعرف «هرمس القبطي» قبل النصف الثاني من القرن الهجري الثالث. وكان قد ظهر قبل ذلك بنصف قرن على أقل تقدير، الرأي القائل أن هرمس هو الاسم الذي أعطاه الأعاجم للنبي القرآني إدريس-أخنوخ[4]. مَنْ كان المبادر إلى ذلك؟ مُنجِّمو البلاط وكتابه؟ بعض الغلاة كما ساد الاعتقاد؟ هل لقاء إدريس بهرمس حصل عبر

---

(١) منذ حنين بن إسحق في «آداب الفلاسفة»، ص ١٣٣-١٣٥.

(٢) في الفقرة الواردة في الرسائل المتبادلة بين أرسطو والإسكندر يقول هرمس [علامات الوقف من وضع غرينياسكي]: «خلق بالأبد لا بالزمان الطبيعة الخامسة وزيَّنها بأكرم الصفات وأعظم الكيفيات. فجرم السماء أكرم الأجرام لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل مركَّب من الهيولى والصورة المنقلبة حرَّكه بحركة دائمة متصلة وهي أكرم الحركات المستديرة وشكَّله بأكرم الأشكال وبأوَّل الأشكال وهو الشكل العالي»... ("Grignaschi," Les "Rasa'il, *BEO*, pp.75-76). تُقارن هذه العبارة بسؤال الجاحظ لمحدثه «فخبرني عما جرى بينك وبين هرمس في طبيعة الفلك؟» (التربيع والتدوير، ص٤٥) وبما ينسبه نشوان الحميري (الحور العين، ص ١٣٨) والمقدسي (البدء والتاريخ، ج١ ص١٤١) -نقلاً عن زرقان- لهرمس وسائر الفلاسفة: «وقال سائر الفلاسفة بأربع طبائع وخامس معها خلافها لولا هو لما كان للطبائع ائتلاف على تضادّها قال وقال هرمس بمثل مقالة هؤلاء فاثبت العالم ساكنًا ثم تحرّك والحركة معنىً وهو زوال وانتقال والسكون ليس بفعل». إلاّ أن المقالة التي ينقلها زرقان تومي إلى طبيعة خامسة في مادة العالم تميَّز بأنها مدبرة للطبائع الأربع وحالة فيها. هذا يظهر في الصيغة التي يضيفها اليعقوبي إلى بعض اليونانيين يسميهم الدهرية (تاريخ ج١ ص١٥١): «إن الأصول أربعة، وهي أمهات ما في العالم، ومعها خامس لم يزل ولا يزول يدبرها ويؤلف بينها بإرادة ومشيئة وحكمة ويؤلف بين زوجاتها وتتولد نتائجها عنه، لا يمنع أضدادها من القرب بعضها من بعض، وهو العلم [؟]». وهي أبعد عن طبيعة الفلك.

(٣) في مطلع القرن الهجري الثالث، يذكر تيودورس أبو قرة أسقف حران الملكي «الحنفاء الأوّلين» الذين يعبدون الكواكب السبعة والبروج «وإن نبيهم في ذلك هرمس الحكيم»، ميمر في وجود الخالق والدين الصحيح، ص ١٢-١٦. وهناك قرينة أُخرى -ضعيفة- يوردها Van Bladel Kevin عن انتساب الحرنانيين لهرمس في القرن السادس الميلادي، *The Arabic Hermes*, 83-85.

(٤) يتساءل الجاحظ في التربيع والتدوير (ص٢٦): «وخبرني عن هرمس أهو إدريس؟».

أُخنوخ؟ كان مار أفرام السرياني قد أشار إلى أن المانويين يجعلون من هرمس واحداً من الأنبياء السابقين على ماني إلى جانب آدم وشيث وأنوش وأخنوخ ونوح وبوذا وزرداشت[1]. فهل اليهود المتنصرون الذين نشأ ماني بين ظهرانيهم هم من وحَّد بين هرمس وأخنوخ فسهَّلوا التوحيد بين هرمس وإدريس؟ هل حصل اللقاء تلقائياً لتماثل الأدوار الرمزية التي يلعبها العُطارديون المعلمون بالقلم؟ لا تزال المسألة غير محسومة.

في منتصف القرن الثالث للهجرة حاول أبو معشر البلخي، في «كتاب الألوف»، إيجاد بعض الانسجام والوحدة في تلك الأساطير والروايات المختلفة حول هرمس، تعاليمه وهويته. واختلق بالمناسبة هرمساً فارسياً. لقد كتب أبو معشر أسطورة هرمس في آنٍ واحد في التاريخ التقليدي الإسلامي للأديان وفي التاريخ الأسطوري للفرس. فبعد أن وحَّد بين الملك الفارسي الأسطوري «جيومرت» أو «كيومرت» وآدم، ماهى بين هرمس-إدريس والملك الأسطوري الفارسي «أوشهنج» أو «هوشنك» حفيد «جيومرت» في تعبير رمزي عن عناية الفرس بالعلوم وفضلهم في حفظها ونشرها. قال أبو معشر، فيما يشبه تأويل الأساطير، أن «هرمس» هو لقب مثل قيصر وكسرى. فكما أن قيصر هو لقب لملك الروم وكسرى عنوان لملك الفرس فأن هرمس يشير إلى البطل المحضِّر المثلَّث الصفات (نبي وملك وحكيم) الذي يجدد العلوم بعد كل كارثة دورية تتعرض لها البشرية. ولكنه جعل الهرامسة ثلاثة مستوحياً على ما يبدو مصادر يونانية. زعم أن هرمس الأوَّل كان قبل الطوفان وهو الذي ماهى بينه وبين إدريس وأوشهنج. كان مسكنه صعيد مصر. وهو أوَّل من تكلَّم في الأشياء العلوية من الحركات النجومية وأول من بنى الهياكل ومجَّد الله فيها وأول من نظر في الطب وتكلَّم فيه وألف لأهل زمانه قصائد موزونة وأشعار معلومة في الأشياء العلوية والأرضية. ورأى هرمس أن آفة سماوية تلحق بالأرض من الماء أو النار وخاف ذهاب العلم بالطوفان فبنى الأهرام ومدائن التراب وصور فيها جميع الصناعات وجميع آلات الصناع وأشار إلى صفات العلوم برسوم حرصاً منه على تخليد العلوم لمن بعده وخيفة أن يذهب رسم ذلك. وهرمس

(1) Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p.46.

الأوَّل هذا، يقول أبو معشر كما نقلوا عنه، هو «الذي يدعي الحرنانية نبوته». أما هرمس الثاني فهو من أهل بابل سكن كلواذا مدينة الكلدانيين وكان بعد الطوفان بزمان. وكان بارعاً في علم الطب والفلسفة وعارفاً بطبائع الأعداد وكان فيثاغورس تلميذاً له. وهرمس هذا جدَّد من علم الطب والفلسفة وعلم العدد ما كان قد درس بالطوفان. أما هرمس الثالث فهو من سكان مدينة مصر وكان بعد الطوفان وهو صاحب كتاب الحيوانات ذوات السموم وكان طبيباً فيلسوفاً وعالماً بطبائع الأدوية القتالة والحيوانات المؤذية وكان فيلسوفاً طبيباً جوالاً في البلاد طوافاً بها عالماً بنصبة المدن وطبائعها وطبائع أهلها وله كلام حسن في صناعة الكيمياء وهو أستاذ اسقلابيوس وكان مسكن هذا الأخير بأرض الشام[1].

ومع أن رواية أبي معشر قد لقيت انتشاراً واسعاً في أدبيات أخبار الحكماء والفلاسفة، فإنها لم تكن كافية لاستيعاب كل ما في أسطورة هرمس من الثراء الرمزي. وبقي الهرامسة يتناسل بعضهم من بعض وتُضاف إليهم مختلف المصنفات في مُختلف العلوم، القديم منها والمستجد. وكما ستتخلَّق من قصة إدريس الإسلامي العارج إلى الفلك أثناء لقائه بهرمس النجومي روايات عدة لم يأخذها أبو معشر بعين الاعتبار[2]، ستتخلَّق عن أسطورة هرمس البابلي روايات عدة. ولعل أطرف الأساطير عن هرمس هي تلك التي نجدها في كتاب «شوق المستهام» المنسوب لابن وحشية الذي يجعل الهرامسة أربع سلالات روحية مختلفة[3]. ولأن

---

(١) هذه الرواية نقلها عن أبي معشر، في القرن الرابع، ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص ٥-١٠، والسجستاني، صوان الحكمة، ص١٨٤-١٩٠. ومن بعد القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق ليبرت، ص٦-٧، وابن العبري مختصراً، تاريخ مختصر الدول، ص ٧، وابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء (دار المعارف)، ج١ص ١٨٥-١٨٧. هذا وقد عقد Kevin Van Bladel فصلاً طويلاً لرواية أبي معشر بحثاً عن أصولها المحتملة، يونانية أو فارسية أو سريانية، وأية الطرق سلكت هذه الأصول لتصل إلى أبي معشر وخلص إلى أن ثمة نصوص يونانية تحدثت عن هرمس قبل الطوفان وآخر بعد الطوفان وأن أبا معشر أضاف الثالث *The Arabic Hermes*, pp. 121-161 .

(٢) كتلك التي نجدها عند إخوان الصفا (رسائل، ج١ ص١١٤) والداعية الإسماعيلي الرازي (أعلام النبوة، ص ٢١٠) والشهرستاني (الملل والنحل، ج٢ ص٣٨ و٤٥) ومحبوب المنبجي (كتاب العنوان، تحقيق Vasiliev ج١ص٥٩١-٥٩٢/ ٣٥-٣٦).

(٣) ابن وحشية، شوق المستهام، ص١٧٨-١٨٤. يدعي ابن وحشية في هذا الكتاب أنه ترجم عن النبطية=

هرمس كان رمزاً، أو، كما يعبر أبو معشر، لقباً، فقد جعلته الميول الشعوبية مُتعدداً: فثمة هرمس البابلي بل مجموعة من الهرامسة البابليين، وهرمس القبطي وهرمس اليوناني وهرمس-بوداسف الهندي وهرمس الفارسي وهرمس الكسداني. وتعدَّدت الروايات عن كل واحد من هؤلاء. كما أن التماهي بين وجوه هرمس الثلاثة (النبوة والملك والحكمة)، سمح بالتوحيد بينه وبين مختلف أبطال الأمم من هنود وفرس وكلدان ويونانيين ومصريين، على الرغم من احتفاظ كل واحد من هذه الوجوه، في هذه الرواية أو تلك، بسماته الخاصة الغالبة تحت الرمز الواحد.

بيد أن ما نُسب إلى هرمس من المصنفات يبقى دون الرمز قيمةً ودون الأساطير التي حاكها المخيال حوله. وإذا اقتصرنا على ما أحصاه مؤلف الفهرست في النصف الثاني من القرن الرابع، فهذه المصنفات التي يزيد عددها عن العشرين تنحصر في النجوم والطلسمات والكيمياء[١] وما تفرع من هذه العلوم التي سُمِّيت مثيلاتها اليونانية بـ«الهرمسية الشعبية» أو «الهرمسية التقنية». وما سيحصيه سزكين، وإن كان أكثر بكثير، لا يشذ عن هذه الاختصاصات[٢]. فإذا استثنينا الأقوال الحكمية التي نجدها عند حنين بن إسحق[٣] والمبشر بن فاتك[٤] والشهرستاني[٥] وسواهم من المصنفين في أخبار الفلاسفة، وإذا استثنينا أيضاً نصاً متأخراً في «معاذلة النفس» منسوباً لهرمس[٦]، ونثاراً من النصوص اللاهوتية التي سنشير إليها

=كتاباً عنوانه «شمس الشموس وقمر الأقمار في كشف رموز الهرامسة وما لهم من الأسرار» (ص ١٧٨). ويقسم الهرامسة إلى أربع فرق: الأولون هم الهرامسة «الهومية» من ذرية هرمس الأكبر -إدريس الذين لم يختلطوا بغيرهم وبقاياهم في إحدى جزر الصين وهم لا يعرفون الطقوس لكنهم روحيون خُلَّص. الفرقة الثانية هي جماعة الهرامسة «البيناولوذية» [؟] من ذرية اسقلبيانوس أخي هرمس يتناقلون أسرار آدم وشيث وهرمس-إدريس. ما يصفه من طقوس ترسيم أطفالهم في الدين قريب مما تداوله الإسلاميون عن الحرنانيين في هذا الباب. الفرقة الثالثة هم الهرامسة «الإشراقيون» من ذرية أخت هرمس. وأخيراً الهرامسة «المشاؤون» وهم أغراب اختلطوا بنسل الهرامسة ففسد دينهم بعبادة أصنام الصور النجومية.

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٢٧، ٣٧٣. وقد تناولها ماسينيون في مقالته المذكورة سابقاً.

(2) Sezgin, *G.D.A.S*, IV, pp.31-44

(٣) حنين بن إسحق، آداب الفلاسفة، ص ١٣٣-١٣٥.

(٤) المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ص٧-٢٦.

(٥) الملل والنحل، ج٢ ص ٤٥-٤٨.

(٦) نشره عبد الرحمن بدوي في الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٥١-١١٦.

في مواضعها، فما وُضع تحت اسم هرمس بالعربية، مما هو معروف إلى الحين، لا يتعدى في معظمه الكيمياء والنجوم والطلسمات. فدار الإسلام لم تعرف شيئاً من المصنفات الهرمسية الفلسفية اليونانية كالذي تبقى منها عند الغربيين فيما أسموه Corpus hermeticum أو Hermetica[١]. وعليه فإننا لا نرى لـ«الهرمسية العربية» أي معنى غير المعنى التقني، ومثل Van Bladel ننصح بإخراج عبارة «Islamic Hermeticism» من التداول[٢].

هرميس الحرناني

مع أن الحرنانيين كانوا ينتسبون على ما يبدو إلى «هرمس الحكيم» قبل انتحالهم اسم الصابئة، لم يصلنا شيء مما كانوا يعزونه بشكل خاص إلى هرمس قبل اشتهارهم باسم الصابئة في بغداد ما خلا بطبيعة الحال علم النجوم وما تعلّق به. وعلى الرغم من إشارة أبي معشر السريعة إلى انتساب الحرنانيين إلى هرمس الأوّل، فهو لا يُعيد إلى رواية حرنانية بعينها لأسطورة النبي الملك الفليسوف. وكذلك اليعقوبي فليس عنده حول سيرة هرمس القبطي ما يضعه تحت ضرسه. لن

---

(١) يُشار بالـ Corpus Hermeticum أو Hermetica (المجموعة الهرمسية) إلى القسم «الفلسفي» مما بقي من المصنفات التي أُضيفت إلى هرمس المصري في الفترة الهلنستية، باحتمالٍ كبير، في مدينة الإسكندرية حوالى القرن الميلادي الثاني. وهي سبع عشرة رسالة اكتشفت في أوروبا في آخر القرن الخامس عشر في مخطوطات بيزنطية وترجمت إلى اللغات الأوروبية. ثم أُضيف إليه ما وُجد باللاتينية (فقرات من كتاب اسقليوس) وما احتفظ به أحد المصنفين البيزنطيين شطوبايوس (Stobée) من القرن الميلادي الخامس. فهذه النصوص المحددة بأرقام هي ما يشكل «المجموعة الهرمسية». وقد نُشرت مراراً وتكراراً وأهم هذه الطبعات وأوثقها هي التي أخرجها في أربعة أجزاء: (نصوص يونانية ولاتينية مع ترجمة فرنسية).

A.D. Nock et A.J. Festugière, *Corpus hermeticum*,

وكذلك الطبعة التي عملها والتر سكوت في أربعة أجزاء (مع ترجمة انكليزية)

Walter Scott, Alexander Stewart Ferguson, *Hermetica*, The Clarendon Press, Indiana 1924-1936.

وحديثاً عُثر على نصوص هرمسية في مطامير نجع حمّادي بمصر باللغة القبطية وكذلك في أحدى المخطوطات الأرمنية. وهذه النصوص نشرها:

Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, 2 tomes, Les Presses de l'Université Laval, Québec 1978-82.

(2) Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp.234-239.

نعثر إلا في وقت متأخر على رواية من أسطورة هرمس مما نعتقد أنه من وضع الحرنانيين. هذه الرواية نجد صيغةً أولى لها في أدبيات قصص الفلاسفة وعلى وجه التحديد كتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلِم» للمصري المبشر بن فاتك الذي نقل عنه القفطي وآخرون[١]، وصيغةً ثانية إدريسية لا نعرف زمان ظهورها الأوَّل نقلها ابن القفطي في جملة ما نقل من أساطير هرمس[٢]. والصيغتان تختلفان في القسم الأوَّل من حياة هرمس وأصله وتتفقان فيما تنقلانه عن شريعته ودينه.

يسوق المبشر، فيما يسوق، نصوصاً تخص شيث وإدريس وصاب. عن شيث يقول أن اسمه عند اليونانيين «أوراني الأوَّل وهو أوَّل من أخذوا عنه الشريعة والحكمة». من فصول كلام شيث يختار المبشر قوله: «أنه يجب أن يكون في المؤمن والحنيفي ست عشرة فضيلة». وتلك الفضائل ومنها تقريب الضحايا و«القرابين» شكراً لله والتعصُّب للغريب هي على العموم في محاسن الأخلاق. أما بقية كلام شيث فهو من نوع آداب الملوك. إن الصلاح في حسن سير الراعي والرعية. فالملك هو الصورة والرعية هي المادة أو البدن. ويحسن بالملك أن يكون «لطيف العقل صحيح الرأي عالماً بالحكمة».

أما «هرميس» (وهذا هو الشكل المعتمد في رسالة السرخسي)-وهو باليونانية «أرميس» أو «طرميس» ومعناه عطارد فقيل «هرميس»- وعند العرب إدريس النبي وعند العبرانيين خنوخ، «وهو ابن يارد بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم عليهم السلام». ولد المثلَّث بالنبوة والحكمة والمُلك بمدينة منف في مصر. وكان قبل الطوفان الكبير الأوَّل (لأنه حدث بعد ذلك طوفان بمصر فقط). في بداية أمره كان تلميذاً لغوثاديمون المصري، وتفسير اسمه «السعيد الجد»، الذي كان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين وهو أوراني الثاني عندهم. وإذن فإدريس هو أوراني الثالث.

---

(١) المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ص ٤-٢٧. وقد نقل الشهرزوري، فيما نقل عن المبشر، كامل الفصل: نزهة الأرواح، ج١ ص٥٥-٨٥. هذا وقد درس Van Bladel النص الخاص بهرمس في مختار الحكم *The Arabic Hermes*, p.184

(٢) القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق ليبرت، ص٢-٣.

خرج هرميس من مصر وطاف الأرض وعاد إلى مصر وبها رفعه الله إليه (ورفعناه مكاناً علياً- القرآن) عن اثنتين وثمانين سنة [لا مكان هنا لما ذكروه في قصص الأنبياء عن بقاء إدريس ٣٦٥ سنة شمسية في الأرض قبل رفعه]. ولأنه أوَّل من استخرج علم النجوم وآتاه الله الحكمة والتكلُّم باثنين وسبعين لساناً [٦x١٢]، فقد دعا جميع البشر إلى الباري وعلَّمهم وأدَّبهم وبنى لهم مائة مدينة وثماني مدن[٩x١٢] أصغرها الرها وأقام لكل إقليم سُنَّةً تليقُ بهم وتُقاربُ آراءهم. ورتَّب الناس ثلاث طبقات: كهنة وملوكاً ورعية. وجعل مرتبة الكاهن فوق مرتبة الملك. هذا وقد طبِّقت شريعة هرميس-إدريس التي هي الملَّة الحنيفية وتعرف بدين القيِّمة [(قرآن٩٨/ ٥)] الأرض بأسرها وآمن بها كل آدمي في الدنيا وأطاعه البشر جميعهم بمن فيهم سكان الجزائر في البحار. وخدمه أربعة ملوك كل واحد منهم ولي الأرض كلها وهم أيلاوس وتفسيره الرحيم والثاني ابنه آوس، والثالث اسقلفيوس -وكان هرميس خلَّفه في بابل ليضبط الشرع فيها بعد عودتهما من الهند، والرابع آمون وهو ابسيلوخس.

أما في رواية ابن القفطي، فإن إدريس ولد ببابل وبها نشأ وأخذ في أول عمره بعلم شيث. ولما كبر آتاه الله النبوة فنهى المفسدين من بني آدم عن مخالفتهم شريعة آدم وشيث فأطاعه أقلهم وخالفه جلهم فنوى الرحلة عنهم إلى مصر. وأقام إدريس ومن معه بمصر يدعو الخلائق إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الله وتكلَّم الناس في أيامه باثنين وسبعين لساناً وعلَّمه الله منطقهم ليعلم كل فرقة منهم بلسانهم ورسم لهم تمدين المدن وجمع له طالبي العلم بكل مدينة فعرَّفهم السياسة المدنية وقرر لهم قواعدها فبنت كل فرقة من الأمم مدناً في أرضها فكانت عدة المدن التي أُنشئت في زمانه مائة مدينة وثماني وثمانين أصغرها الرها. وعلَّمهم العلوم. وأقام للأمم سنناً في كل إقليم يليق كل سنة بأهلها. وهو أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم فإن الله أفهمه أسرار الفلك وتركيبه ونقط اجتماع الكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب ولولا ذلك لم تصل الخواطر باستقرائها إلى ذلك. وقسم الأرض أربعة أرباع وجعل على كل ربع ملكاً هم أيلاوس وتفسيره الرحيم والثاني زوس [في المخطوط: اوس] والثالث اسقلبيوس والرابع زوس [في المخطوط: اوس] أمون وقيل بسيلوخس وهو أمون الملك. وهنا تلتقي الصيغة الإدريسية بالصيغة الهرمسية.

يكتفي ابن القفطي بهذا المقدار من قصة إدريس-هرمس المنسجمة في بدايتها مع أسلوب قصص الأنبياء. أما المبشر فيتوسع في أخبار هرمس. وكما قدَّم وهب من قبل رسماً طريفاً لإدريس، يقدم المصنف الذي نقل عنه المبشر وصفاً لهرميس يترجم عن الصورة التي كانوا يتخيَّلونها للفيلسوف: «كان عليه السلام رجلاً آدم اللون، تام القامة، أجلح، حسن الوجه، كثّ اللحية، مليح التخاطيط، تام الباع، عريض المنكبين، ضخم العظام، قليل اللحم، برّاق العينين، أكحل، متأنياً في كلامه، كثير الصمت، ساكن الأعضاء، إذا مشى أكثر نظره إلى الأرض، كثير الفكرة، به جدٌّ وعبسة، يحرك إذا تكلَّم سبَّابته». وبعد أن يقول لنا الكاتب ما كان منقوشاً على فصوص خواتم هرميس وعلى منطقاته، كما استقر العُرف عند المصنفين في أخبار الفلاسفة منذ حنين بن إسحق، يفصِّل شيئاً ما عن دينه فيما يخص الصيام والطهارة والمحرمات من المآكل والأعياد والقربانات وما يُقرَّب فيها. بعد هذا القسم المتعلق بسيرة النبي وأخباره وموجز عن دينه، ينقل المبشر ما اختاره من «مواعيظ هرمس وآدابه».

هذا القسم هو خليط من ثلاثة أنواع. الأوَّل هو بعضٌ من تلك الأقوال والحكم ذات الطابع الأخلاقي التي تُضاف إلى الحكماء والبلغاء مثل «الفرصة سريعة الفوت بطيئة العودة» أو «كأن الحاسد ولد ليغتاظ!» أو مما قد يقوله الشاعر «اللحظُ طرف الضمير!» وقسمٌ من هذه الأقوال مأخوذٌ كما هو من «آداب الفلاسفة» لحنين بن إسحق[1].

النوع الثاني هو وصايا ذات طابع ديني أخلاقي تقع في القلب منها صياغة للموعظة على الجبل بل اقتباس حرفي لبعض وصاياها.

النوع الثالث في السياسة المدنية ويأخذ شكل الوصية يوجهها هرميس لتلميذه آمون الملك. فبعد أن استلهم الإنجيل، صار كأنه أبو بكر يوصي عمر بتقوى الله والإحسان إلى الرعية والنظر في أمورها وبسط العدل فيها وعدم ترك الجهاد والحرب لمن لا يؤمن بالله وإقامة الحدود كقطع السارق وصلب اللص وتحريق الشاذين بالنار (كما كان الخليفة الأوَّل يوصي) وجلد الزاني ورجم الزانية وقتل

(١) حنين بن إسحاق، آداب الفلاسفة، ص١٣٥.

القادح بالملك وتشهيره بلا تردد أو محاباة ولأسباب اقتصادية عدم الغفلة «عن الكيمياء العظمى» أي عمارة الأرض فهي ثروة الدولة، وسياسة الفلاحين واستمالة قلوبهم ومسامحتهم. وكما لو أن آمون كان أحد الخلفاء المتأخرين تتلاعب ببلاطه رياح الدس والوقيعة، يوصيه هرميس بالحذر وعدم الثقة بالمحيطين به: «وإذا أمرت أن يُكتب لك كتاب فاحذر ختمه وإنفاذه دون أن تقرأه أنت لأن الحيل تقع بالملوك». وكان هرميس قد نصح أتباعه في مواعيظه كأنه أحد الفقهاء الحنابلة أو أحد كتاب الخليفة: «أطيعوا الله وأطيعوا رؤساكم واخضعوا لسلطانكم واكرموا كبراءكم».

أمّا عن صاب -ومن الواضح أن الأصل فيه هو طاط-، فعدا بعض الحكم الأخلاقية الموضوعة على لسانه والتي لا لون لها ولا رائحة ولا طعم، يكتفي المصنف بالقول إنه ابن إدريس وأنه «إليه نُسب الحنفاء فقيل لهم الصابئون».

أن المؤلف المصري لا يذكر المصدر الذي اختار منه هذه النصوص. والأرجح أنه عاد إلى مصادر عدة. أنها على كل حال جزءٌ من مجموع لا نعرف حجمه لم يؤلفه على ما يبدو مصنف واحد. ثمة قرابة واضحة بين ما يُضاف إلى شيث من «المواعيظ» وبين ما كان أبو عيسى المنجم قد ذكر أنه في «صحف شيث». غير أن ما نقله أبو عيسى عن العبادات والأعياد، وإن كان مصدره حرنانياً، فمختلف بعض الشيء عما يسوقه المبشر وإن كان هو الآخر حرناني لا شك فيه. فبحسب أبي عيسى «للصابئين عبادات منها سبع صلوات منهم خمس توافق صلوات المسلمين والسادسة صلاة الضحى والسابعة صلاةٌ يكون وقتها في تمام الساعة السادسة من الليل»[1]. أما في المصدر الذي نقل عنه المبشر فالصلوات ثلاث. وهذا يوحي بأن المصنفَيْن عادا إلى مصدرين حرنانيين يشتركان في بعض ما ينسبانه إلى مؤسس الدين ويختلفان في بعضه الآخر. إلى أحد هذين المصدرين عاد أيضاً أبو عيسى أو سواه فيما ذكره عن «صحف إدريس»[2]. ومصدر آخر نقل عنه

---

(١) أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج١ص٨١.
(٢) المصدر السابق، ص٩.

المبشر الوصايا الدينية على الأقل وابن الوردي ومُصنِّف ثالث هو الشيعي المعروف بابن طاووس. فابن الوردي بالإضافة إلى فقراتٍ مماثلة تماماً لما نجده عند المبشر يورد نصوصاً أُخرى غير معروفة سابقاً، وكل ذلك نقلاً عما يسميه «صحيفة الناموس» المنسوبة إلى إدريس والتي يختلف بيانها عن «صحيفة الصلاة»[1]. أما ابن طاووس (ت ٦٦٤/١٢٦٦) فينقل عدة فقرات من وصايا إدريس تتقاطع جزئياً مع الوصايا التي في مختار الحكم. إن المؤلفين الثلاثة عادوا إذن إلى مصدر واحد أخذ منه كلٌّ منهم ما وقع عليه اختياره. إذا كان ابن الوردي يسميه «صحيفة الناموس» فابن طاووس أكثر تفصيلاً: إنه كتاب منفرد نحو أربع كراريس بقالب الثُّمن (حجم الكتاب: ثُمن الطلحية = in-octavo) وجدته في وقف المشهد المسمى بالطاهر بالكوفة، عليه مكتوب: «سُنن إدريس». وذلك «بخط عتيق مُحرَّر نقله من السرياني إلى العربي عن إبراهيم بن هلال بن إبراهيم بن هارون [إقرأ: زهرون] الصابئ»[2]. ومما يقوله إدريس في السنن: «أن الله أعظم من أن تحيط به الأفكار أو تدركه الأبصار أو تحصله الأوهام أو تحده الأحوال وأنه المحيط بكل شيء المدبر له كما شاء لا يتعقب أفعاله ولا تدرك غاياته ولا يقع عليه تحديد ولا تحصيل ولا مشاور ولا اعتبار ولا فطن ولا تفسير ولا تنتهي استطاعة المخلوقين إلى معرفة ذاته ولا علم كنهه»[3]. ومن «صحف إدريس» اختار مصدر أبي الفدا هذه العبارة المشابهة: «لا تروموا أن تحيطوا بالله خبرةً فإنه أعظمُ وأعلى أن تدركه فطن المخلوقين إلا من آثاره»[4]. وهذا يؤكد الأصل الحرناني للوصايا. بخصوص الصلوات يوصي إدريس في الكراس الرابع: «أدّوا فرائض صلوات كلّ يوم، وهي ثلاث الغداة وعددها ثمان سور وكلّ سورتين ثلاث سجدات بثلاث تسبيحات،

---

(١) ابن الوردي، تاريخ، ج١، ص٦٨-٦٩.

(٢) علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد الطاووس العلوي الفاطمي، سعد السعود للنفوس، تحقيق فارس تبريزيان الحسون، مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت، طهران، ص ٨٦. وهو كتاب مختلف عنده عن «صحف إدريس» الإسلامي الذي أخذ عنه أيضاً.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٤) أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج١ ص٩.

وعند انتصاف النهار خمس سور، وعند غروب الشمس خمس سور بسجودهنّ هذه المكتوبة عليكم، ومَن زاد عليها متنفّلاً فله على الله المزيد في الثواب»[1].

وهو ما يتفق مع ما ذكره السرخسي عن صلاة الحرنانيين: «المفترض عليهم من الصلاة في كل يوم ثلاث أولها قبل طلوع الشمس بنصف ساعة أو أقل لتنقضي مع طلوع الشمس وهي ثمان ركعات وثلاث سجدات في كل ركعة، الثانية انقضاؤها مع زوال الشمس وهي خمس ركعات وثلاث سجدات في كل ركعة، الثالثة مثل الثانية انقضاؤها عند غروب الشمس وإنما ألزمت هذه الأوقات لمواضع الاوتاد الثلاثة التي هي وتد المشرق ووتد وسط السماء ووتد المغرب ولم يذكر أحدٌ منهم ان من الفرض صلاة لوقت وتد الأرض وصلواتهم النافلة التي هي بمنزلة الوتر في لزومه للمسلمين ثلاث في كل يوم الأولى في الساعة الثانية من النهار والثانية في الساعة التاسعة من النهار والثالثة في الساعة الثالثة من الليل»[2] الفارق هو أنه حيث يقول السرخسي «ركعة» تقول سنن إدريس «سورة». أما ما نقله المبشر عن الطاعات في ديانة إدريس هرمس فيتفق في بعضه مع رسالة السرخسي بل يتطابق معه حرفاً بحرف، ويختلف عنه في بعضه الآخر كتحديد القبلة مثلاً أو في بعض أنواع القرابين كبواكير المواسم من الحبوب والخمر والرياحين.

وأياً ما كان الأمر فأن هذه النصوص حرنانية لا شك فيها. فعدا القرابة الصميمة بين النص الثاني منها ورسالة السرخسي، ثمَّة مصطلحات «الحنيفي» و«الحنيفية» و«الحنفاء» المستعملة بمعنى واحد والتي تُعيد بوضوح إلى الحرنانيين. ولا نستثني القبلة فهي، عند الحرنانيين، كما يؤكد ذلك المسعودي والبيروني، إلى الجنوب. كذلك تفسير اسم الصابئة نسبةً إلى صاب بن هرميس فهو ابتداع حرناني، لأن ابن هرمس يحمل في الصيغ الأُخرى لقصة هرمس اسم «طاطي» أو «طاط». أما علاقة المناسبة بين الأقاليم وبين السنن التي وضعها هرميس لأهلها فهي إشارة واضحة للأنتروبولوجيا الفلكية أو ما سماه أبو معشر بـ«نصبة المدن» مما نجد صدىً له فيما

(١) ابن طاووس، سعد السعود، ص ٨٩.

(٢) الفهرست، ص٣٨٣.

نُقل عن أبي إسحق الصابي[1]. اقتباس الموعظة على الجبل يثير الاهتمام. يقول أبو حيّان التوحيدي -وكان صديقاً لأبي إسحق وبني عمه- أن الصابئين «أكثر الناس عنايةً بالأديان والبحث عنها والتوصُّل إلى معرفة حقائقها»[2]. بصرف النظر عن تأثير الإنجيل على كاتب النص، إننا نرى هنا بوضوح الطابع التأليفي أو التلفيقي لمذاهب الحرنانيين ولشخصية هرمس كما تصوروها وصنعوها مزيجاً من مؤسسي الأديان، على فتراتٍ متلاحقة. لقد تميَّز الحرنانيون العراقيون خصوصاً في القرن الهجري الرابع، كما يرشح من أسطورة هرميس ـ إدريس، بنزعة إنسانية نادرة تعتبر الحقيقة الدينية مثل الأعراف والسنن واللغات نسبية وخاصة بإقليم إقليم، وأنه، نظراً لتعددها، يحسن الأنتقاء من هذه الديانة وتلك، وأنه للسبب عينه لا يحسن التعصُّب لهذه أو تلك، بل أن دعوة الأنبياء وإن كانت حقًا فهي ليست الطريق الوحيد للنجاة فثمَّة أيضاً طريق العقل. هذا ما ينقله ابن القيم عنهم: «وجملة أمرهم أنهم لا يكذبون الأنبياء ولا يوجبون اتباعهم وعندهم أن من اتبعهم فهو سعيد ناج وأن من أدرك بعقله ما دعوا إليه فوافقهم فيه وعمل بوصاياهم فهو سعيد وإن لم يتقيد بهم. فعندهم دعوة الأنبياء حق ولا تتعين طريقاً للنجاة...» وفي موضع آخر: «وعقد أمرهم أنهم يأخذون بمحاسن ما عند أهل الشرائع بزعمهم، ولا يوالون أهل ملة ويعادون أخرى ولا يتعصبون لملة على ملة، والملل عندهم نواميس لمصالح العالم، فلا معنى لمحاربة بعضها بعضاً بل يؤخذ بمحاسنها وما تكمل به النفوس وتتهذب به الأخلاق ولذلك سموا صابئين كأنهم صبئوا عن التعبد بكل ملة من الملل والانتساب إليها...»[3]. فسواءٌ تعلَّق الأمر بصورة هرمس أو قصة إدريس الحرناني أو شريعته وديانته، فنحنُ حيال مُصنفين حرنانيين متعددين.

بخصوص النصوص التي في مختار الحكم نعتقد أنها ليست من صنع ثابت أو ابنه سنان. لقد وصلتنا فقرات من كلام ثابت. وبينها وبين نصوصنا الثلاثة فرق ما

---

(١) في محاورة بين أبي إسحاق الصابي وابن عمه أبي الخطاب نقلها أبو حيان التوحيدي وسجُلها السجستاني في صوان الحكمة، ص ٣٤٣.

(٢) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج١ ص٩١.

(٣) ابن قيم الجوزية (٧٥١/ ١٣٥٠)، أحكام أهل الذمة، تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري، الدمام، رمادي للنشر، ١٤١٨/١٩٩٧، ج ١ ص ٢٣٨ و٢٤١.

بين كتابة الفيلسوف وصياغة كاتب الإنشاء. يُضاف إليه التغيُّر في صورة هرميس. فهو في رسالة السرخسي أحد «أعلام الصابئة ومشوريهم» بينما يكتسب، فيما رأينا من النص، ملامح قرآنية وإنجيلية واضحة. إذا أخذنا بعين الاعتبار اهتمام الكاتب بشؤون الملك وتدبير الرعية، كما لو كان أحد الكتّاب، وهو ما يُفصح عنه على كل حال الأسلوب الإنشائي، وأن تلك النصوص ذات الصلة التي لا تخفى بالفصول العشرة في «آداب الملوك» التي كتبها أبو إسحق الصابي إلى عضد الدولة البويهي[1]، تبيّن لنا أنها تنتمي في الواقع لا إلى ما يتخيله هذا أو ذاك من «الهرمسية»، بل إلى ما كان يُسمّى «آداب الملوك» أو مرايا الأمراء، وفيها يعظ هرميس كما أرسطو وسائر الحكماء من فرس وهنود ويونانيين بلسانٍ عربي مبين وبلغة إسلامية رسمية. فهي أقرب إلى يراعة أبي إسحاق الصابي الوزير البويهي منها إلى أسلوب الفيلسوف ثابت بن قرّة. وهو ما يؤكده على حال ابن طاووس. وقد ذكرنا من قبل أن أبا إسحق، كما رووا، قد صنّف في دين الصابئة. مما لا شك فيه أنه قد استخدم نصوصاً قديمة لثابت أو لسنان أو لسواهما مما يفسر الصلة الوثيقة بين ما في رسالة السرخسي ومختار الحكم. قد يكون «سُنن إدريس» هذا تتمة أو توسيعاً لما صنفه ثابت أو ابنه سنان مثل كتاب «نواميس هرمس والصلوات التي يصلي بها الحنفاء» الذي ذكرناه سابقاً.

هذه هي في نهاية المطاف الرواية الحرنانية الرسمية لأسطورة إدريس-هرميس. وهي مستقلة تماماً عن رواية أبي معشر وغيرها من روايات الإسلاميين. ويُلاحظ أن هذه الرواية، بما فيها من ذكر الشخصيات الأسطورية المعروفة في الأدبيات الهرمسية اليونانية، تشير إلى إلمام صاحبها بتلك الأدبيات. لكنه إلمام لا يتعدى الإطار الأدبي. فعلى الرغم من الشبه الشكلي نحنُ بعيدون عن رسائل هرمس إلى آمون التي حُفظت باليونانية في المجموعة الهرمسية. لقد أنطق الكاتب أبطاله بلغة الإسلام والإنجيل وأدرجهم في أنساب التوراة وأساليب قصص الأنبياء وآداب الملوك. فهرميس الحرناني هذا قد صُنع في بلاط الملوك في العراق.

---

(١) تجدها لدى السجستاني، صوان الحكمة، ص ٣٤٤-٣٤٦.

الفصل الرابع

اللاهوت السالب

أوَّل ما أكده ثابت بن قرة هو أن الحرنانيين من القائلين بالتوحيد. و«التوحيد» مصطلحٌ وضعه المتكلمون المسلمون تجاوزوا به مصطلح «الكتاب». وفي قول صاحب الفهرست: «وقال الكندي أنه نظر في كتاب يقر به هؤلاء القوم» ويعني الحرنانيين، «وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه على غاية التقاية من التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحةً عنها والقول بها». ليس لـ«كتاب» معنى الكتاب الديني كما نسمي القرآن أو التوراة. فمفردة «مقالات» لا تنطبق على فصول الإنجيل أو سور القرآن. فهو إذن ليس كتاباً دينياً أو تعليمياً بخلاف المصنفات التي تتحلى بهذا الطابع والذي أعطى سنان بن ثابت لأحدها، كما رأينا، عنوان «رسالة في نواميس هرمس والسور والصلوات التي يصلي بها الصابئون». وإذا أخذنا بالاعتبار ملاحظة الكندي أن الفيلسوف يجب أن يتعب نفسه ليأتي بمثل ما في تلك المقالات، جاز لنا أن نفترض أن ذلك الكتاب أقرب إلى أدب النظر منه إلى أدب التعليم والإلهام. افترض ماسينيون أن «غاية من التقاية في التوحيد» التي يرقى إليها ذلك الكتاب تشير إلى أنه في اللاهوت السالب وصنَّفه في الأدبيات الهرمسية[1]، وتكهَّن آخرون بأنه قد يكون ترجمة لهذا المصنف أو ذاك من «المجموعة الهرمسية» (Corpus Hermeticum) أو مُستَلهماً من بعضها مما يتوجَّه هرمس فيه بالخطاب إلى ابنه طاط. قالوا والكتاب قد يكون ما أشار إليه ابن القفطي بـ «صُحُف هرمس المثلث بالحكمة»، التي تُرجمت منها إلى العربية «نبذ هي من

---

(1) Massignon, *Inventaire*, p.387.

مقالته إلى تلميذه طاطي على سبيل سؤال وجواب بينهما»[١]. صحيح أن طاط، في المجموعة الهرمسية، يوصف أحياناً بالابن وأحياناً بالتلميذ، لكنه في الصحف التي يشير إليها ابن القفطي يوصف بالتلميذ، في حين أن الكتاب موجه إلى ابن هرمس من غير تعيين اسم الابن. أضف إلى ذلك أن تلك الرسائل إلى طاط قد تكون في الكيمياء كما يوحي بذلك صاحب الفهرست[٢]. وهذا يُضعف قيمة الافتراض المذكور. إن عبارة الكندي واضحة في موضوعها: فالكتاب في التوحيد. وليس في الكيمياء أو غيرها من العلوم الهرمسية. وهو مقالات وليس من نوع السؤال والجواب. ومن المشكوك فيه أن يكون الكتاب شبيهاً بما نعرف من كتب التوحيد التي صنَّفها المتكلمون. فثابت كان فيلسوفاً وغير ذي تجربة كلامية. كما أن كتب المقالات الكلامية لم تحتفظ بشيء مما يمكن تسميته بالكلام الحرناني. أن عبارة الكندي توحي أن الكتاب ينصر التوحيد بما يتبناه كل عاقل (أو فيلسوف على تعبير الكندي). يؤكد ذلك لجوء الكندي إلى فعل «أقرَّ به» الذي يعني أن الحرنانيين يصدعون بما في الكتاب من غير أن يكون هذا الأخير خاصاً بهم دون سواهم. هذا لأن عقائدهم، كما عرضها السرخسي نقلاً عن الكندي، نُسبَت إلى أرسطو، نبيهم العقائدي، لا إلى هرمس الذي لا يُرجع إليه السرخسي أياً من مقالاتهم. فالكتاب إذن لا يحتوي على عقائد خاصة بمذهب معيَّن. وإذا كان يرتفع إلى الأفق الذي تتناطح دونه مختلف الفرق المنتمية إلى التوحيد، فهو ينتمي إلى نوع من النظر الطبيعي الذي يصدر عمن أسماه المتكلمون «المفكر قبل ورود السمع». هذه الأسباب وأسباب أُخرى تتضح في السياق تجعلنا نرجِّح أنه الكتاب الذي سطا عليه أحد الغلاة الشيعة ونسبه لجعفر الصادق وعُرف بـ«توحيد المفضَّل» أو «كتاب فكِّر!» أو «كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير» حيث حلَّ الإمام، كما نعتقد، محل هرمس والمفضَّل (أحد المتصلين بجعفر بن محمد) محل ابن هرمس. فكتاب «فكِّر!» المؤلف من أربع مقالات (يحولها المنتحل الشيعي إلى «مجالس») حيث تنصر آخر فقراته اللاهوت

(١) القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق ليبرت، ص ٣٤٩-٣٥٠. وقد نقل ابن العبري هذا المقطع وأضاف: «والنسخة موجودة عندنا بالسريانية»، تاريخ مختصر الدول، ص٧. وراجع أيضاً:
Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp. 89-90, 111.

(٢) النديم، الفهرست، ص٤١٨.

السالب، والمترجم عن اليونانية حرفاً بحرف، ينتمي إلى ما يمكن تسميته التوحيد الفيزيائي الذي انتشر في الأدب الرواقي ومصنفات التيار الهرمسي اليوناني المتفائل، الذي ينصر ما سُمِّي بـ«دليل النظام» على وجود الله. وهو دليل قائم من جهة على مفهوم «العَمْد» أو الغائية -وهو مفهوم غائب تماماً عن الكلام الإسلامي- ومن جهةٍ أُخرى على مفهوم العناية الذي لم يوله المتكلمون، تحت هذا الاسم، خلافاً للفلاسفة، أية أهمية، ومن جهة ثالثة إلى فكرة «اتصال الخلق» أي La sympathie universelle التي تجعل كل عنصر فيه مؤثراً ومتأثراً بكل عنصر فيه. وأقرب المصنفات إليه كتاب شيشرون المسمى *DE NATURA DEORUM* (طبيعة الآلهة). كما يتصل بقرابة بما عُرف بالـ«رسالة الذهبية» أو «رسائل بيت الذهب» التي تُرجمت مُبكراً ضمن مجموعة الرسائل المتبادلة بين أرسطو والإسكندر كما ذكرنا من قبل. فهذه الرسالة «في ترتيب العالم» التي كتبها أرسطو على ما زعموا للإسكندر لم تكن، كما هو معروف، إلا اختصاراً لكتاب أرسطو المنحول «في العالم» (*Περί κόσμου*) أو «رسالة أرسطو إلى الإسكندر في العالم» الذي يصطبغ فيه عالم أرسطو بالصبغة الرواقية وينتمي إلى تلك الأدبيات التي بُسِّطَ فيها ما سُمِّي بالـ«ديانة الكونية» التي انتشرت في الثقافة الهلنستية في القرون الميلادية الأولى[١].

إن الديباجة التي أُضيفت في أوَّل النص، كما نقلها المسعودي، والتي تبرر عنوان «بيت الذهب» أُريد منها أن تعطي الكتاب معنىً: إن ما في الأرضين والبحار والأفلاك والآثار العلوية من «العجائب الغامضة» وتنضيد الخلق يدلُّ على حسن الصنعة وبالتالي على الصانع[٢]. يقول غرينياسكي أنه وجد في النص العربي أثراً

(١) وكان الكتاب قد تُرجم من قبل إلى السريانية. وقد عملت له عدة ترجمات إلى العربية واحدة منها على الأقل رجعت إلى النص اليوناني مباشرةً. أما النص اليوناني فقد ترجمه إلى الفرنسية وحلَّله Festugière في:

La révélation d'Hermès Trismégiste, II, 460-518

أما الترجمات العربية فقد حققها ونشرها:

Brafman, David Alan, *The Arabic "De Mundo": an edition with translation and commentary*. Ph.D. diss. Duke University 1985.

ولم نتمكن من الإطلاع على هذه الدراسة.

(٢) لما قتل الإسكندر فور الهندي ودخل بيت الذهب فأذهله ما رأى فيه من عجيب الصنعة كتب بذلك إلى أرسطو. فأجابه هذا الأخير: «إلى الإسكندر ملك ملوك الأمم من عبده أرسطاطاليس. أما بعد، كتبتَ=

لتأثير هرمسي وعنى بذلك إشارة للاهوت السالب[1]. أما كتاب «فكّر!»، ذو اللغة المكينة بالنظر إلى عربية «الرسالة الذهبية» الوعرة، فمن غير أن يكون ترجمة لما يكتبه هرمس في «المجموعة الهرمسية» إلى طاط، داعياً إياه إلى التفكُّر بالنظام الجميل القائم في العالم لينفذ من ذلك إلى وجود الخالق، فالكتاب ينتمي إلى النوع الأدبي نفسه. يدعو المؤلف، ذو الثقافة العلمية الواسعة خاصة في الطب والفلك، قارئه للتفكُّر في الكون وخلق الإنسان فيكتشف أن لهذا الـ«قوسموس» الجميل (الذي يعني «الزينة» كما يقول) صانعاً حكيماً، وأنَّ في صنع الموجودات بالهيئة التي صُنعوا عليها ثمَّة غائية وقصد وحكمة وعناية[2]. إن قول الكندي عن مقالات الكتاب: «لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحةً عنها والقول بها» يفترض أن الكندي ليس يقر بها وحسب بل أنه قد استلهمها فيما كتبه في إثبات التوحيد. وقارئ رسائل الكندي يلاحظ من غير عناء أن أحد أدلته على وجود الله ووحدانيته هو، كما يقول أبو ريدة «الدليل المستند إلى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهد في العالم»[3]. بيد أن

=إليّ تذكر الذي أعجبك من بنيان بيت الذهب بالهند، وما ذكرتَ أنك رأيت فيه من العجائب والبنيان الشامخ المزخرف بأنواع الجوهر، وما يونق العين من الذهب الأحمر، حتى قد بهر العيون منظره وسار في الأمم ذكره، وقد كتبت إليكَ أيها الملك أصونك لمعرفتك بالأمور السابقة العُليا والأرضية السفلى، أن يعجبك شيء صنعته الأيدي المنية بالحكمة في الأيام القصيرة ومدة الزمان اليسيرة ولكني أرضى لك أيها الملك أن ترفع نظرك إلى ما فوقك وتحتك وعن يمينك وعن شمالك من السماء والصخور والجبال والبحور وما في ذلك من العجائب الغامضة والمصانع الظاهرة والبنيان الشامخ الذي لا ينحته الحديد ولا يثلمه المجانيق ولا يعمله الأجساد المخلخلة الضعيفة في المدة المنقطعة». ويعقب المسعودي: «ثم مر في إتمام الرسالة في وصف الأرضين والبحار والأفلاك والنجوم والآثار العلوية وغير ذلك مما يحدث في الجو». المسعودي، التنبيه، ٢٠١-٢٠٢.

(1) Grignaschi, " Les rasa'il ", *BEO*, p. 49.

(٢) لم نعثر على الأصل اليوناني لهذا الكتاب. النسخة الشيعية من الكتاب نشرت مراراً وتكراراً نقلاً عن بحار الأنوار للمجلسي تحت عنوان «توحيد المفضَّل» وأكثر هذه الطبعات التزاماً بنسخة المجلسي من تحقيق كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤. وهذه النسخة الشيعية هي الأقرب إلى الأصل إلا أنه قد سقطت منها الفقرات التي تدل على الأصل اليوناني للكتاب، ففقرات احتفظت بها النسخة المنسوبة للجاحظ وكان قد نشرها الطباخ في حلب عام ١٣٤٦/ ١٩٢٨ تحت عنوان «كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير» وأعادت نشرها دار الندوة الإسلامية، بيروت ١٩٨٧-١٩٨٨. بيد أن هذه النسخة الأخيرة ليست كاملة ولا بد من إكمال الواحدة بالأخرى. وقد فصلنا القول في هذا الكتاب في دراستنا عن الزنادقة: Chokr, *Zandaqa et zindiqs en Islam*, pp. 97-100

(٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨٠.

الكندي يستلهم غالباً ما في الكتاب من المعطيات الفلكية ليبرهن في وقت واحد على إتقان الصُنع وعلى «الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»[١] متفقاً في ذلك على كل حال مع الصابئين في تدبير الفلك للعالم الأرضي. ولم يكن الكندي الوحيد الذي استلهم تلك المقالات. فالكتاب الذي يستعين بأرسطو وأفلاطون ويهاجم المانويين والملحدين اليونانيين دياغوراس وأفيقورس القائلين بالإهمال عرف رواجاً كبيراً فنُسبت فقرات طويلة منه إلى الجاحظ وإلى الغزالي، كما سطا على أقسام منه أحد المتكلمين المسيحيين في ديار ربيعة (إيليا النصيبي) وأحد الكتاب اليهود في الأندلس (بحيا بن باقودا). فإلى هذا النظر الذي يتبناه المسلم والمسيحي واليهودي تشير من غير شك ملاحظة الكندي. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الحرنانيين لم يكن بين أيديهم نصوصاً هرمسية مترجمة عن اليونانية أو أنهم لم يضيفوا إلى هرمس أو إدريس-هرمس نصوصاً ذات طابع دياني كالصلوات أو «السور والنواميس».

يقول أرسطو المنحول في الرسالة الذهبية «(...) الإله الذي لا يزول ولا يُرى ولا يوصف ولا يُعرف كيف هو»[٢]. أما في كتاب «فكر!»، حيث يؤكد المصنف أن الله لا يُعرف بالعقل لأنه فوق مرتبة العقل، فيقول المملي (وهو هنا الصادق): **«لا يليق بالذي هو علة كل شيء إلا أن يكون فائقاً لكل شيء متعالياً عن كل شيء. إن الذي تطلب معرفته من الأشياء هو أربعة أوجه. فأوّلها أن يُنظر أموجود هو أم ليس بموجود والثاني أن يُعرف ما هو في ذاته وجوهره والثالث أن يعرف كيف هو وما صفته والرابع أن يُعلم لماذا هو ولأية علّة. فليس من هذه الوجوه شيءٌ يمكن لمخلوق أن يعرفه من الخالق حق معرفته غير أنه موجود فقط»**[٣].

وهذا ما ينقله السرخسي عن الكندي حول اعتقاد الحرنانيين: «اجتماع القوم على أن للعالم علة لم يزل واحد [كذا] لا يتكثَّر لا يلحقه صفة شيء من

---

(١) في الرسالة التي تحمل هذا العنوان في رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢١٤-٢٣٧.

(2) Grignaschi, " Les Rasa'il ", *BEO*, p.70.

(٣) توحيد المفضل، ص ١١٩-١٢٠. وجدير بالذكر أن «الأوجه الأربعة» تقابل ما يسميه الكندي «المطالب العلمية» أي العلل الأربع. رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨٢.

المعلولات» (وفي رواية المقدسي: إن للعالم علةً لم يزل وأنه واحدٌ لم يتكثَّر ولا يلحقه شيء من وصف المعلولات)[١]. وعنه أيضاً أنهم يقولون بقول أرسطو في كتاب مطافوسيقا في «أن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب» وأنه لذلك لا يلحقه القياس[٢].

أما اليعقوبي فينقل عن الصابئة أنهم «يقولون بالخالق على قول هرمس: إما أن يعقل الله فعسرٌ وأن ينطق به فلا يمكن» وأن الله «علة العلل المكوّن للعالم جملة واحدة»[٣].

وينقل ابن دريد (ت ٣٢١/ ٩٣٣) فيما ينقل من «نوادر كلام الفلاسفة» عن هرمس قوله: «انه لصعب أن يوقف على حقيقة أمر الخالق وغير ممكن أن يوصف وذلك انه غير ممكن أن يوصف جسمٌ مدرك بما ليس بمدرك [؟] ولا يدرك التام ما ليس بتام ويصعب ان يقرن الأزلي بما ليس بأزلي فان الأزلي باق أبداً وغير الأزلي فان والفاني خيال وظل فعلى قدر ما بين الضعيف والقوي وما بين الدون والأشرف فكذلك بين الفاني وبين الإله الذى لا يموت»[٤].

يكتب النوبختي -وتابعه على ذلك عبد الجبار[٥] وابن الجوزي[٦] - عن الصابئة: «قال بعضهم لا يوصف الله إلا بالنفي دون الإثبات فيقال ليس بمُحدث ولا موات ولا جاهل ولا عاجز ولا سفيه قالوا لئلا يقع به تشبيه» وهو «غير مشبه لشيء من العالم حكيم لا يجهل قوي لا يعجز جوادٌ لا يبخل». ويوضح البيروني

(١) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٩٧.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٨٣، ٣٨٤. يتفرّد الشهرستاني فينسب إلى «الحرنانية» مقالة أقرب إلى الحلولية: «قالوا إن الصانع المعبود واحد وكثير. أما واحد ففي الذات والأوّل والأصل والأزل. وأما كثير فلأنه يتكثّر بالأشخاص في رأي العين وهي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيرة العالمة الفاضلة فإنه يظهر بها ويتشخّص بأشخاصها ولا تبطل وحدته في ذاته» الملل والنحل، ج٢ ص٥٤.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص ١٤٧-١٤٨.

(٤) ابن دريد، كتاب المجتبى، تحقيق هاشم الندوي، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٢، ص ٥٧.

(٥) القاضي عبد الجبار، المغني (نقلاً عن النوبختي)، ج٥ ص١٥٢.

(٦) ابن الجوزي، تلبيس إبليس (نقلاً عن النوبختي)، ٤٥٠.

«ونحن لا نعرف عنهم إلاّ أنهم يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً أي ليس له عندهم صفة للحقيقة»[1].

يتساءل المرء عما إذا كان «كتاب مطافوسيقا» الذي تعيد إليه رسالة السرخسي والذي يأتي كتاب أثولوجيا على ذكره[2] هو الذي عاد إليه المبشر بن فاتك حين نسب إلى أرسطو القول الذي يرد في رسالة السرخسي والمقالة التي يضيفها اليعقوبي إلى هرمس: «أن تعقل الله فعسر وأن تنطق به فغير ممكن. والخبر الموجب لا يصدق على الله سبحانه ويصدق على ما دونه كقولك: سقراط عبد الله، ولا يجوز الله لفلان [هكذا] ولا لشيء من الأشياء المضافة. والسالب يصدق على الله لقولك الله لا صفة له الله لا حد له الله لا نظير له ولا يصدق على الله ما دونه»[3].

ومن «صحيفة الصلاة» المنسوبة إلى إدريس نقل ابن الوردي هذا المقطع (علامات الوقف من عندنا):

«أنت الأزلي الذي ترتبط به الرياسات.
رب جميع المكونات المعقولات والمحسوسات.
رئيس البرايا وراعي العوالم رب الملائكة ورؤساء الملائكة.
منك تنزلت العقول إلى مدبري الأرض لأنك السَّبب الأول.
أحاطت قدرتك بالكلّ.
وأَنت الوحدانية التي لا تحد ولا تدرك.
مُدبر سلاطين السَّماء وينابيع النور الدائمة الإنارة.
أنت ملك الملوك الآمر بالخيرات كلهَا المتقدّم لكل شَيء.

---

(١) البيروني، الآثار الباقية، ٢٠٥.

(٢) أثولوجيا ارسطاطاليس، ص ٣.

(٣) المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ٢٠٦. أثبتنا النص كما حققه عبد الرحمن بدوي ومن البين أنه مضطرب في وسطه. ولم يعلق المحقق على النص إلا بالقول: «هنا نظرية صفات السلوب واللاهوت السلبي المشهورة عند ديونيسيوس الأريوفاغي وعند المعتزلة».

بالوَحي والإشارة مِنك تنبث المخلوقات.

وبرمزك ينتظمُ العالم بأسره.

ومنك النُور وأَنت العلَّة القديمة السابقة لكل شيء.

نسأَلك أَن تزكي نفوسنا وتوفقها لاسْتِحقَاق نِعْمَتك الآن وفي كل أَوَان إلى الأبد.

يا ظاهراً متعالياً عَن كل دنس أحلل عقالنا وعافنَا من كل مرض!

وبدل أحزاننا أفراحا!

بك نعتصم ومنك نخاف!

نسأَلك أَن توفقنا لتمجيد عظمتك التي يشار إليها ولا يُنطق بهَا!

منك الكل وبك يستنير الكل!

وأنت رَجَاء العَالمين ومعين النَّاس أجمعين!»[1]

ويعقب ابن الوردي أنه وجد في هذه الصحيفة «عبارة فلسفية لا يجوز في ديننا إطلاقها على الباري سبحانه وتعالى عما لا يليق بجلاله». ولعلها، باحتمالٍ ضعيف، تلك التي نقلها أبو الفدا من صحف إدريس: «لا تروموا أن تحيطوا بالله خبرةً فإنه أعظم وأعلى أن تدركه فطن المخلوقين إلا من آثاره»[2]. إنها تتفق على كل حال مع مقالة اللاهوت السالب ومع مبدأ الاعتبار بالخلق.

وأياً ما كان الأمر، فلا يخفى أن تلك الصلاة، وليس فيها أي أثر للبيان السرياني، مترجمة. وهي وإن كانت شبيهةً بـ«الأدعية» و«التسابيح» التي نُسبت إلى هذا الفيلسوف أو ذاك في أدبيات أخبار الفلاسفة، أقرب إلى ما نجده في Corpus Hermeticum من الـ εὐλογία. ويلفت الانتباه ما في النص من الإشارة إلى المتوسطات. ومنها «العقول» المتنزلة عن «السبب الأوَّل» إلى مدبري الأرض التي

---

(١) ابن الوردي، تاريخ، ج١ص٦٨. ولم نعثر في المجموعة الهرمسية اليونانية ما يشبه أن يكون أصلاً لهذا الصلاة.

(٢) أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج١ص٩.

تذكر بعقول الكواكب. لا نعرف ماذا يعني «الرمز» في عبارة «وبرمزك ينتظمُ العالم بأسره». كما أن قوله «عظمتك التي يُشار إليها ولا ينطق بها!» و«وأَنت الوحدانية التي لا تحد ولا تدرك» إشارة واضحة إلى اللاهوت السالب.

مقولة اللاهوت السالب هذه افترض تارديو أنها أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة منها إلى الهرمسية. فبعد أن قرأ القول الذي يضيفه إليهم السرخسي على النحو التالي: «إن للعالم علة لم يزل [واحداً] لا يتكثَّر لا يلحقه شيء من صفات المعلولات»، خلافاً لرواية المقدسي، قرَّبه من قول لبروقلس[1]. وهو على كل حال قريب الصلة بما يقوله الكندي عن العلة الأولى: «فقد تبيَّن أن للأشياء جميعاً علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها». «الواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثَّر بتَّةً بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوعٍ من الأنواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ولا هو في زمان ولا مكان ولاً حامل ولا محمول ولا كل ولا جزء ولا جوهر ولا عرض»[2].

من الممكن أن يكون مصدر هذه المقالة في اللاهوت السالب كتاب «الإيضاح في الخير المحض» الذي نُسب عند الإسلاميين إلى أرسطو في حين أنه مستوحى من برقلس؛ ففيه ينص المؤلف على «**أن العلة الأولى أعلى من الصفة. وإنما عجزت الألسن عن صفتها من أجل وصف أنيتها لأنها فوق كل علة واحدة. (...) فإذا كان الشيء علةً فقط وليس بمعلول، لم يُعلم بعلة أولى ولا يوصف لأنه أعلى من الصفات؛ وليس يبلغه المنطق، وذلك أن الصفة إنما تكون بالمنطق، والمنطق بالعقل، والعقل بالفكر، والفكر بالوهم، والوهم بالحواس- والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنها لا علة لها، فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والمنطق؛ فليست إذاً بموصوفة**»[3].

---

(1) Tardieu, *Sabiens*, p.27-28.

(٢) كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، في رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٤٣و١٦١.

(٣) كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس في الخير المحض، تحقيق عبد الرحمن بدوي في الأفلاطونية المحدثة=

إلاّ أن مقولة هرمس التي ينقلها اليعقوبي «إما أن يعقل الله فعسرٌ وأن ينطق به فلا يمكن» التي أُضيفت أيضاً إلى أرسطو هي، رغم اختلاف السياق، اقتباس لعبارة أفلاطون الشهيرة في طيماوس (28 C3) حول صعوبة الكلام عن الصانع(١) والتي ترجمها حنين بن إسحق على النحو التالي: «إن الأمر في وجود خالق العالم على الحقيقة قد يعسر على طالبه. وإن وجده على الحقيقة لم يمكنه أن يبدي أمره لجميع الناس»(٢). ومن الواضح أنها العبارة عينها المضافة إلى هرمس عند ابن دريد وإن اختلفت الصياغة بعض الشيء. بيد أن ما يلفت الانتباه أن هذه المقالة، كما تظهر عند اليعقوبي وعند المبشر ليس مصدرها أفلاطون أو بروقلس أو أحد الأفلاطونيين المحدثين ممن كتب في اللاهوت السالب، وهم كثر، لكنها ترجمة حرفية لنص هرمسي يوناني احتفظ به شطوبايوس (Stobée)(٣).

=عند العرب، ص ٩. وهذا الكتاب لا يُعرف متى تُرجم إلى العربية ومن ترجمه لكنه كما يفترض بدوي كان معروفاً في منتصف القرن الرابع للهجرة.

(1) « Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· »
حول اللاهوت الأفلاطوني في القرن الميلادي الثاني وتفسير بروقلس لهذه العبارة راجع:
Festugière, *La révalation d'Hermes trismégiste*, IV, 92-140, 271-274.

(٢) في ترجمته لما عرف بطيماوس الطبي لجالينوس أو «في العلم الطبيعي لجالينوس»، تحقيق عبد الرحمن بدوي في افلاطون في الإسلام، ص٨٩-٩٠.

(3) "Θεόν νοήσαι μεν χαλεπόν· φράσαι δε αδύνατον" dans *Corpus Hermeticum*, III, p.2.

راجع كذلك حول اللاهوت السالب بين الهرمسية والأفلاطونية:
Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, (le Dieu inconnu), 1-140.

الفصل الخامس

قدم العالم وحدثه

في بداية رواية السرخسي عن الكندي نرى عبارة «اجتماع القوم» بخصوص العلة الأولى، كما لو أن الصابئين فيما تعدى ذلك غير مجتمعين. هذا التنوع في الآراء نراه في مسألة قدم العالم أو حدثه. ما ينقله السرخسي حول هذا الموضوع هو مقولة قدم العالم: «وقولهم في الهيولى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة كما قال أرسطاطاليس في سمع الكيان»[1]. فالعالم قديم وأزلي. أما النوبختي فيذكر مقالتين مختلفتين. الأولى ينسبها المصنف لـ«قوم من قدمائهم» ومفادها «أن هيولى كان لم يزل وأن صانعاً لم يزل ثم صنع عالماً من ذلك الهيولى». والثانية التي قال بها الباقون فهي «أن العالم مُحدث وأن له صانعاً لم يزل غير مشبه لشيء من العالم»[2]. إلى هذه المقولة الأخيرة يشير، على ما يبدو، اليعقوبي فيما ينسبه إلى هرمس؛ فالله، الذي يصفه بالـ«خالق» هو «المكون للعالم جملةً واحدة»[3]. وأخيراً ثمَّة المقالة التي ينقلها صاحب إخوان الصفا من أن الصابئين «يزعمون أن ليس لوجوده [أي العالم] مبدأٌ ثانٍ وإنما هو متعلق بالباري سبحانه وتعالى تعلُّق المعلول بعلَّته»[4]. والمقصود بـ«المبدأ الثاني» ما يعتقده المانويون والثانويون من القول بالأصلين. وقوله «الباري» تتضمَّن القول بالخلق في

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٤.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني ج٥ ص ١٥٢. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٤٥٠.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج١ص١٤٧.

(٤) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٥.

حين أن العبارة «متعلق بالباري تعلق المعلول بالعلة» قد تعني أنه لم يوجد وقت كان فيه الله موجوداً من غير أن يكون العالم موجوداً.

إذا كان مرجع المقالة الأولى أرسطو، فإن المقالات الباقية تعيد إلى مراجع متعددة. من الواضح أن الأخيرة منها التي تنفي صنع العالم في الزمان -وكذلك «المبدأ الثاني»- هي التي نصرها برقلس[1] و«كتاب أثولوجيا»[2] ونُسبت كما سنرى إلى الصابئين اليونانيين في خلافهم حول هذه المسألة مع الصابئين المصريين. أما الأولى فمصدرها الأخير هو أفلاطون في طيماوس[3]، في حين أن الأخيرة أقرب إلى رد يحيى النحوي على برقلس. وكل ذلك اختصار، كما يبدو، لآراء اليونانيين. فمنهم، على لغة الناشئ، القائل بـ«قدم الطينة وقدم الصنعة»[4] والقائل بـ«قدم الطينة وحدث الصنعة» وثالث بحدث الطينة والصنعة.

الآلهة الكواكب

اللاهوت السالب موجب لوجود متوسطات. هذه المتوسطات، في معظم المصادر، هي الكواكب حصراً. وهي من يدبر العالم. وهذا هو صُلب المذهب الصابئي وعلامته الكبرى. أن السرخسي لا يلح على هذه المسألة ويجريها في الأرسطية: «وقالوا أن السماء يتحرك حركة اختيارية وعقلية»، ويعود فيوردها عرضاً في كلامه عن الأضاحي: «وإنما يذبحون للكواكب ويقول بعضهم أنه إذا قرّب باسم الباري كانت دلالة القربان ردية لأنه عندهم يعدّي إلى أمرٍ عظيم وترك ما هو دونه لما جعله متوسطاً في التدبير»[5]. غير أن النوبختي -وهو متكلم- يوليها ما

---

(١) فيما حُفظ منها بالعربية، وقد حققه ونشره عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص٣٠-٣٦ و٣٤-٤٢.

(٢) كتاب أثولوجيا لرسطاطاليس، ص١٣-١٤.

(٣) يكتب السجستاني في صوان الحكمة: «أما أفلاطون فقد اختلف في مذهبه: فأنه قال في كتابه «أفولطيقوس» أي تدبير المدن: إن العالم أبدي غير مكوّن دائم البقاء. وتعلّق بهذا الرأي برقلس الدهري وصنّف في أزلية العالم كتابه الذي نقضه يحيى النحوي. ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكوّن وأن الباري قد أبدعه من لا نظام إلى نظام...» صوان الحكمة، ص ٨٩.

(٤) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٤٢ وقد أثبت الناشر «الصبغة» -ولا معنى لها- بدلاً من «الصنعة».

(٥) النديم، الفهرست، ص ٣٨٤. ومن المعروف أن الكندي أيضاً يقول بأن الفلك (ما فوق فلك القمر)=

تستحق من الاهتمام: أن الصانع «خلق الفلك حياً ناطقاً سميعاً بصيراً وأنه [أي الفلك] دبر ما في هذا العالم وسموا الكواكب التي فيه الملائكة وكثيرٌ منهم سماها آلهة وعظَّموا قدرها وعبدوها وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب...»[1] ومثله البيروني: «وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأنوار»[2]. كتاب السر المكتوم المنسوب للفخر الرازي[3] أكثر تفصيلاً: لقد اتفق الصابئون على أن الكواكب والأفلاك «أحياء ناطقة» وأنها مدركة للكليات والجزئيات وأنها علة ما يجري في هذا العالم من خير وشر سواء كانت طبيعية أو قسرية أو اختيارية[4].

=حيٌ مميز ناطق وإنه علة الكون والفساد في رسالته في «الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لباريه»، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٤٤-٢٦١.

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص١٥٢ وابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٤٥٤.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ٢٠٥.

(٣) السر المكتوم. هذا الكتاب تناهى ذكره لابن خلدون في حينه (المقدمة، ص٩٣٠). يقول ابن خلدون مباشرةً بعد ذكره لكتاب غاية الحكيم: «وذُكر لنا أن الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتاباً في ذلك وسماه بالسر المكتوم وأنه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والإمام لم يكن من أئمة الشأن فيما نظن ولعل الأمر بخلاف ذلك». والكتاب، على الرغم من أنه في بابه يفوق بالأهمية كتاب غاية الحكيم، غير معروف عند الغربيين. وتجدر الإشارة إلى أن كتاب قضيب الذهب المنسوب لهرمس يحمل عنواناً مشابهاً «كتاب المكتوم من أسرار النجوم» (فهرست، ص٣٢٧) ومنه يبدو عنوان الكتاب المنسوب للرازي. بيد أن المصنفات في الطلاسم والسحر والنجوم التي تحمل في عناوينها ألفاظ «السر» أو «الأسرار» لا تحصى ولا تعد.

(٤) السر المكتوم، ص١١٠-١١٢. هذا الكتاب، من حيث هو كمصنفات الشهرستاني متأخر لا يعتمد على مصادر حرنانية. كما أنه مُشبع بلغة الفلسفيين. والصابئة عنده فرق شتى تتراوح بين الفلاسفة وكسدانيي ابن وحشية وبين من أسماهم المتكلمون منذ مطلع القرن الثالث «المنجِّمة». «اعلم أن الصابية اعتقدوا في هذه الأفلاك والكواكب أنها أحياء ناطقة مدبرة لعالم الكون والفساد ثم اختلفوا على ثلاثة أقوال». فريق يرى «أن هذه الأجرام واجبة الوجود لذواتها وليس لها مبدأ أصلاً بل هي المؤثر في وجود هذا العالم». وفريق يرى أن الأفلاك والكواكب ممكنة الوجود لذواتها واجب[ة] الوجود بإيجاب مؤثر أزلي. «وهؤلاء هم الصابية والفلاسفة» يوضح المصنف. أما الفريق الثالث الذي يبدو أنه يشمل المنجمين من المسلمين وسواهم من المشتغلين بصناعة النجوم من المسيحيين واليهود فيقول أن الأفلاك والكواكب واقعة بفعل فاعل مختار وهو الإله الأعظم وان ذلك الإله خلق هذه الكواكب وأودع في كل واحد منها قوة مخصوصة وفوّض تدبير هذا العالم إليها.

يكتفي السرخسي بالقول أنهم «يذبحون للكواكب» من غير تحديد آلهة أُخرى. وما يُستشَف من عناوين الرسائل التي كتبها ثابت وسنان في الصلوات أن هذه الصلوات توجه للكواكب السبعة لا غير. وهو ما يذكره النوبختي وسائر المصنفين الإسلاميين. إلا أن المسعودي يتفرَّد، في الفصل الذي يخصصه لهياكل الصابئة الحرنانيين، بإضافة ما يسميه «الجواهر العقلية» إلى الكواكب السبعة أو الأجسام السمائية المعروفة. ولفظ «الجواهر العقلية» يرادف عنده في أحيان كثيرة «ما علا من الروحانية» ويتسع للأفلاك[١]. هذه الجواهر العقلية التي بنى لها الحرنانيون الهياكل، على زعمه، هي العلة الأولى والعقل والضرورة والسياسة والنفس[٢].

أما «العقل» فيعيد عند المسعودي إلى أرسطو وشراحه. فهو يتساءل: «وما أدري أأشاروا إلى العقل الأول أم الثاني وقد ذكر صاحب المنطق في كتابه في المقالة الثالثة من كتاب النفس العقل الأول الفعَّال والعقل الثاني وذكر ذلك تامسطيس في كتابه في شرح كتاب النفس الذي عمله صاحب المنطق وقد ذكر العقل الأول والثاني الإسكندر الأفرودوسي في مقالة أفْرَدها في ذلك قد ترجمها إسحاق بن حُنَين»[٣]. وكذلك النسبة بين تراتب الكهنوت الصابئي - والأفلاك التسعة وطبقات الروحانيين، تذكره بأرسطو الذي ذكر «ترتيب العوالم في كتابه فيما بعد الطبيعة في الحرف المعروف باللام وغيره من الأحرف وقد فسره طامستيوس وترجمه إلى العربية إسحق بن حنين»[٤]. فعند المسعودي، على الأقل، تعيد مفردات «الجوهر» و«العلة الأولى» و«العقل» إلى المعنى الأرسطي في كتاب اللام الذي لا يحدد فيه أرسطو عدد الجواهر الوسائط المحرِّكة، تاركاً ذلك، كما تقول الترجمة العربية، لعلم الهيئة[٥]. وإذا كان ممكناً اعتبار الجوهر الذي يسميه النفس

---

(١) المسعودي، التنبيه، ص ٢٠: «وبيوت عبادتهم [ويقصد الصابئين المصريين] للكواكب السبعة النيرين والخمسة وغيرها من الجواهر العقلية والأجسام السمائية التي هي وسائط بين العلة الأولى وبين الخلق».

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٧.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص٢٤٧.

(٤) المسعودي، التنبيه، ١٦٣.

(٥) مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس، ترجمها على الأرجح إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص٨: «ومن الاضطرار أن تكون هذه الجواهر الأزلية بالذات=

هو النفس الكلية، فالـ«الضرورة» تعيد إلى الـ Ἀνάγκη و«السياسة» إلى الـ Πρόνοιαν. هذا نستنتجه مما تُرجم من «كتاب الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخيس: «أما أفلاطون فإنه ينسب بعض الأشياء إلى السياسة وبعضها إلى الضرورة»[١] (Πλάτων τὰ μὲν εἰς πρόνοιαν ἀνάγει τὰ δ´εἰς ἀνάγκην). وتعريب πρόνοιαν بـ«السياسة» يلفت النظر لأن الترجمة العربية المشهورة لهذا المصطلح هي «العناية». ولعَّل «السياسة» أسبق في الظهور من «العناية». متى بن يونس، وهو معاصر للمسعودي، في ترجمته «مقالة في العناية» للإسكندر الأفروديسي يستخدم عبارة «السياسة الإلهية» و«التدبير» كمرادفات لـ«العناية»[٢]. غير أن ما يؤثر عن ثابت بن قرة أنه كان يستشهد بالعبارة نفسها لكن بصيغة أُخرى: «(...) وهذا مصداق ما قال أفلاطون من أن الأشياء متولدة فيما بين العناية والضرورة»[٣]. وكأن مصدر المسعودي ليس حرنانياً. وعلى كل حال، ليس فيما نُسب إلى الحرنانيين من المذاهب والأقوال ما يفسر اعتبار السياسة والضرورة من الجواهر العقلية كالعقل والنفس الكلية. ما ينقله الشهرستاني عن الحرنانية من قولهم «أن الله أجل من أن يخلق الشرور والقبائح والأقذار والخنافس والحيات والعقارب بل هي واقعة ضرورةً عن اتصالات الكواكب سعادةً ونحوسة واجتماعات العناصر صفوةً وكدورة»[٤] يوحي بتقاطع الأسباب الفلكية والطبيعية في «الضرورة».

ليس فيما اشتهر من مذاهب الحرنانية ما يذكّر بنظرية الفيض وعقول الأفلاك.

=أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا [ه] فقلناه. فاما أنها جواهر وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة فظاهر. أما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم وهو علم النجوم». أما في شرح ثامسطوس لحرف اللام الذي يشير إليه المسعودي، فعدد الجواهر المحركة للأجسام بعدد الأجسام المتحركة. «والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسةٌ وخمسون أو سبعةٌ واربعون» ص١٩ من المصدر نفسه.

(١) ترجمه قسطا بن لوقا على ما يذكر النديم، الفهرست، ص٣١٤. ونقل المقدسي فقرات منه في البدء والتاريخ، ج ١ص١٣٥ وج٢ ص١٧-٤٦ و١٢٨-١٤١. أما القول الذي سقناه فنقلناه عن كراوس فيما نقله عن مخطوط الكتاب في *Contribution*, p.336

(٢) مقالة في العناية للإسكندر الأفروديسي، تحقيق وترجمة مع مدخل باللغة الفرنسية بيير تيه، Paris, Verdier, 2003 ص٤ (من النص العربي).

(٣) السجستاني، صوان الحكمة، ص٣٠٢.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥٦.

والأشهر هو قولهم بـ«أنفس» الكواكب. وينسب إلى ثابت بن قرَّة «برهان» له على وجود «أنفس» للكواكب مما يدل على حياتها ونطقها. «وذلك أنه قال إن الإنسان ذو حياةٍ ونطق من أجل أن جسده أشرف الأجساد ولأن أشرف نفس حلَّت في أشرف جسد الذي هو جسد الإنسان وهذه النفس حية ناطقة... أن أجساد الأفلاك والنجوم بغاية الشرف واللطافة وفي نهاية الطهارة.. [وعليه] فإن للأفلاك والنجوم أنفساً ناطقة وأنها أحياء ناطقة»[١]. ومن الملفت أن لا يلجأ ثابت في برهانه على وجود أنفس في الكواكب لمبدأ الحركة الذي يبني عليه أفلاطون برهانه؛ لكن المقولة تُذكَر بإحدى أهم عقائد الـ Έπί νομις[٢]. ونرى «أنفس الكواكب» مرَّةً أُخرى في النص الذي نقله صاحب إخوان الصفا عن الحرنانيين. فبهذه الأنفس تدبر الكواكب العالم الأرضي تدبيراً مختلفاً عن التأثير الذي تمارسه بأجسادها وطبائعها والذي يعرفه علم إحكام النجوم[٣]. فكأن أنفس الكواكب تُدبِّر بالعناية والأجساد بالضرورة.

أما الشهرستاني فيسمي المتوسطات «روحانيين». وهذه الكلمة من مفردات كتاب أثولوجيا[٤] وتعني عند صاحب الملل والنحل ملائكة الكواكب باعتبار أن الكوكب هو هيكل للروحاني الذي يتولى أمره كما أن جسد الإنسان هو هيكل للنفس. يكتب عن عقائد الصابئين: «إن للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله وإنما يتقرَّب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون»[٥].

---

(١) من رسالة بالفارسية لناصر خسرو أثبتها وترجمها إلى العربية كراوس في كتابه عن الرازي، رسائل فلسفية، ص ١٧٨.

(٢) معلوم أن الشبهات قد حامت حول نسبة هذا الحوار لأفلاطون الذي وضعه كما يقال في آخر حياته. ففيه ينصر أفلاطون ألوهية الكواكب ووجود أنفس شريفة فيها لكنه يجعل هذه الآلهة ثمانية: الكواكب السبعة والنجوم الثابتة. وقد رأى البعض تأثيراً كلدانياً أو سورياً على هذا اللاهوت النجومي، حول هذه المسألة، راجع:

Edouard Des Places, *Etudes platoniciennes* 1929-1979, Leiden, E.J.Brill, 1981, pp.105, 131, 154, 190

(٣) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٦.

(٤) أثولوجيا ارسطاطاليس، ص ٥٢-٥٤.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص ٧.

في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة سينسب فخر الدين الرازي - ومتكلمون آخرون على إثره- للحرنانيين وللرازي الطبيب القول بـ«القدماء الخمسة»[١]. وكان الشهرستاني قد نسب هذه المقالة إلى عاذيمون[٢]، وابن تيمية من بعد إلى ذيمقراطيس والرازي والحرنانية[٣]. وملخص هذا المذهب، كما جاء عند ابن أبي الحديد، أثبات خمسة قدماء اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان هما الدهر (أو المدة) والخلاء. قالوا إن الباري هو مبدأ العلوم والمنفعلات وهو قائم العلم والحكمة كما أن النفس مبدأ لسائر النفوس التي في العالم كالأرواح البشرية والقوى النباتية والنفوس الفلكية لذا سميت النفس الكلية. فالعقل يفيض من الباري فيض النور عن قرص الشمس والنفوس والأرواح تفيض من النفس الكلية فيض النور عن القرص. إلا أن النفوس جاهلة لا تعرف الأشياء إلا على وجهين. إما أن يفيض الباري عليها تعقلاً وإدراكاً وإما أن تمارس غيرها وتمازجه فتعرف ما تعرف باعتبار الممارسة والمخالطة معرفة ناقصة. وكان الباري في الأزل عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها فاقتضت حكمته أن تُركِّب الهيولى لما تعلقت النفس بها ضروباً مختلفة من التراكيب فجعل منها أفلاكاً وعناصر وحيوانات ونباتات فأفاض على النفوس تعقلاً وشعوراً جعله سبباً لتذكرها لعالمها الأوَّل ومعرفتها بأنها ما دامت في هذا العالم مخالطة للهيولى لم تنفك عن الآلام فيصير ذلك مقتضياً شوقها إلى عالمها الأوَّل الذي لها فيه من اللذات الخالية من الآلام ورفضها هذا العالم الذي هو سبب أذاها ومضرتها[٤].

---

(١) فخر الرازي ونصير الدين الطوسي والإيجي والجرجاني وابن أبي الحديد وكثيرون ذكرهم كراوس، رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، ص١٩١-٢١٦ وكان كولسون قد أورد في ذلك نصاً للشاطبي في شرحه للرازي (المفصل في شرح المحصَّل)، كولسون.
Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, 492-494

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٤٥.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١ ص ٢٠٩، ٢١١، ٣٥٣.

(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١ ص٤٧٣.

ليس من الصعب الإدراك أننا أمام مذهب خلاصي مصطبغ بالصبغة المانوية تشكل فيه المدة والخلاء المسرح الذي تدور فيه الدراما الكونية: تعشق النفسُ (النور عند الثانويين) الهيولى (الظلمة) وتقع في أسرها. هذا الأمر يدعو الباري إلى صُنع العالم-الماكينة بغية إنقاذ النفس من شراك الهيولى.

من الثابت أن من قال بهذا المذهب هو أبو بكر الرازي الطبيب في مطلع القرن الرابع للهجرة كما نقل ذلك عنه معاصروه مثل أبو القاسم البلخي المعتزلي (ت سنة ٣١٩/ ٩٣١)[١] والداعية الإسماعيلي الرازي الذي ناظر الطبيب في ذلك[٢]، ومن بعد البيروني[٣]. أن نسبة هذه المقولة إلى الحرنانيين في وقت متأخر جداً ليس بذي قيمة. لا نعرف المصدر الذي اعتمد عليه فخر الدين الرازي في نسبة هذه الآراء إلى الحرنانيين الذين كانت أخبارهم قد طويت في ذلك الحين. ومن المشكوك فيه أنه كانت بين يديه مصنفات الرازي الطبيب. وكان كراوس قد افترض أن الرازي هو من نسب هذه المقالة إلى الحرنانيين مخترعاً «لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرنانيين على عادة زمانه. فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع يسلكون هذا المسلك»[٤]. هذا الافتراض تدحضه المعطيات الثابتة. فالذين نقلوا عن الرازي هذه الآراء في القرنين الرابع والخامس للهجرة -وهم عدة وكانت مصنفات الرازي بين أيدي بعضهم على الأقل- لم يذكر أيٌّ منهم أن الطبيب أضاف مقالته للحرنانيين بل أشار بعضهم إلى أنه قد أضافها إلى «قدماء الفلاسفة». والرازي الإسماعيلي يكتب أنه سأل الرازي الطبيب: «أخبرني عن الأصل الذي تعتقده من القول بقدم الخمسة: الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان؛ أهو شيءٌ وافقك عليه القدماء من الفلاسفة أم خالفوك فيه؟ قال: بل للقدماء في هذا أقوال مختلفة ولكني استدركتُ هذه بكثرة البحث والنظر

---

(١) كما ينقل عنه ابن أبي الحديد، المصدر السابق، ج١ ص٤٧٣. ولا يُعرف في أيٍ من مصنفاته أظهر الرازي هذا القول.

(٢) أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، ص٢١.

(٣) البيروني، في تحقيق ما للهند، ٢٧٠-٢٧١.

(٤) أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، ص١٩٢.

في أصولهم، فاستخرجتُ ما هو الحق الذي لا مدفع له ولا محيص عنه»[1].

والراجح عندنا أن السبب الذي جعل المتأخرين يجمعون الرازي بالحرنانية هو اتخاذ الرازي موضعاً في الفلسفة يجمعه نوعاً من الاجتماع بالحرنانيين فيما يسميه المسعودي الفلسفة الطبيعية الأولى المنضوية تحت اسم فيثاغورس والمستلهمة من المصريين، كما سنرى من بعد.

(١) أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، ص٢١.

الفصل السادس

النفس والمعاد

لا يتوقَّف السرخسي عند موضوع النفس ويكتفي بالقول «وقولهم في النفس أنها درّاكة لا تبيد وأنها جوهر ليست بجسم ولا يلحقها لواحق الجسم» مُعيداً إلى أرسطو في «كتاب النفس»[1]. وحول علاقة النفس بالجسد ينقل فخر الدين الرازي أن ثابت بن قرة كان «يثبت النفس ويقول أنها متعلقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرُّق والتمزُّق وأن تلك الأجسام تكون سارية في البدن وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فإذا انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلُّق النفس عن البدن»[2]. إننا أمام ثلاثة مكونات: البدن والنفس وتلك الأجسام النورانية الفلكية التي تربط كما يبدو النفس بالبدن.

ومما قد يلحق بموضوع النفس قول السرخسي «ودفعوا ما ناقض الفطر. ولزموا فضائل النفس الأربع. وأخذوا بالفضائل الجزوية وتجنبوا الرذائل الجزئية»[3]. ويضيف السرخسي متتبعاً، في وصفه لعقائد الصابئين، لائحة مصنفات أرسطو: «وقولهم في الرؤيا الصادقة وغيرها والحس والمحسوس كما قال (ارسطاطاليس) في كتاب الحس والمحسوس»[4].

ما ينقله السرخسي من قول الحرنانيين في المعاد يتفق مع قولهم في النفس وأزلية العالم ومع ما سوف نراه من القول بالأدوار والكرور الأبدي للأرواح في

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٤.

(٢) فخر الدين الرازي، تفسير (دار الفكر)، ج٢١ ص٤٦ في تفسير «ويسألونك عن الروح».

(٣) النديم، الفهرست، ص٣٨٣.

(٤) المصدر السابق، ص٣٨٤.

هذا العالم. «أن الصابئين يزعمون في العالم أنه لا يُعاد وليس وراء هذه الدار دارٌ غيرها لثواب، وأن الثواب في الدنيا بالكرور في النعيم واللذات والعقاب في التناسخ في أنواع البهائم»[1]. وقولهم «أن العالم لا يُعاد» يعني أن الأجساد لا تُحشر فيما يسميه المسلمون يوم القيامة. هذا لأن «الثواب والعقاب إنما يلحق الأرواح وليس يؤخر عندهم إلى أجلٍ معلوم»[2]. وإذا كان الثواب بالنعيم لا ينقطع، فالعقاب على قدر الخطيئة: «ووعدوا [أي الأنبياء] من أطاع نعيماً لا يزول وأوعدوا من عصى عذاباً واقتصاصاً بقدر استحقاقه ثم ينقطع ذلك»[3]. وحسب البعض «من أوائلهم» أن «الله يعذِّب تسعة آلاف دور ثم يصير إلى رحمة الله»[4] (في رواية المقدسي «سبعة آلاف دور»)[5]. ليس ثمة ما يوضح ها هنا معنى «الدور». هل يعني التناسخ فيكون القصد عندئذٍ أن العذاب يتم في تسعة (أو سبعة) آلاف دورة تقمصية، أم يشير إلى تجدد العالم في الدور الكوني الذي يضيفه الشهرستاني إلى الحرنانية ومقداره ٣٦٤٢٥ سنة؟ وأياً ما كان الأمر فإن صاحب الملل والنحل يؤكد قول السرخسي أن معتقد الحرنانية هو «لا دار سوى هذه الدار»، وأن القيامة الموعودة هي في انقضاء الدور الذي تتجدد الحياة بعده في عملية تتكرر إلى ما لا نهاية[6].

كما يؤكد النوبختي بعض ما نقله السرخسي: «بعضهم يقول هذا العالم لا يفنى وان الثواب والعقاب في التناسخ»[7]. لكنه، بالإضافة إلى ذلك، ينقل مقالةً أخرى محتلفة عمّا سبق. يقول النوبختي: «وزعموا أن الأرواح الخيرة تصعد إلى الكواكب الثابتة وإلى الضياء وأن الشريرة تنزل إلى أسفل الأرضين وإلى الظلمة»[8]. والأرجح أن تكون «الظلمة» في أسفل الأرضين ترجمة بالمعنى لما

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص١٥٢.
(٢) النديم، الفهرست، ص ٣٨٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٨٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٨٣.
(٥) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٩٧.
(٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥٥.
(٧) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٤٥٤.
(٨) المصدر السابق، ص٤٥٤.

أسماه اليونانيون ᾍδης (هادس). المقالة التي يسوقها النوبختي يؤكدها اليعقوبي: يعتقد أتباع هرمس القبطي أن الأرواح قديمة كانت في الفردوس الأعلى (...) وإذا خرجت [بالموت] صارت إلى هذه الآلهة، التي هي الكواكب، فتغسلها، وتطهرها إن كانت لها ذنوب، ثم تصعد إلى الفردوس حيث كانت[1].

وبالإضافة إلى هاتين المقولتين، ينسب الناشئ إلى «الصابئة وكثيرٌ من الفلاسفة» مقالة ثالثة مفادها أن ليس معاد (بالمعنى المسلم) «وزعموا أن النجوم تسقط إلى الأرض فتكون حولها كالدائرة وتكون النفس الشريرة هناك تُعذَّب بها»[2]. ويشبه أن يكون ما ذكره الناشئ خلاصة لما سيفصله المقدسي من بعد ناسباً إياه إلى أفلاطون في «كتاب سوفسطيقا» في حين أنه مستوحىً في الأصل من فادن: «إن النفس الشريرة إذا تفردت عن البدن بقيت تائهة متحيرة في الأرض إلى وقت النشأة الآخرة. قال وفي هذا الوقت تسقط الكواكب من أفلاكها ويتصل بعضها ببعض فيصير حول الأرض كدائرة من نار فتمنع تلك النفوس من الترقي إلى محلها وتصير الأرض سجنًا لها»[3]. وفي موضع آخر، في معرض حديث المقدسي عن شرائع الحرنانيين التي يصفها بأنها «ناموس أكثر القدماء» يضيف «ومنهم من يزعم [والضمير يعود على الأرجح للقدماء لا للحرنانيين] أن النفس الشريرة التي عاشت في هذا العالم وأفسدت وآذت إذا فارقت هيكلها حبست في الأثير وهي نار في أعلى علو العالم والنفس الخيرة التي استفادت الفضائل تعود إلى عنصرها الأزلي»[4].

وهذا القول حول ما يمكن تسميته بـ«يوم القيامة» من وجهة نظر الصابئة ينسبه السجستاني إلى سقراط: «**إن السماء هي في النشأة الثانية تصير بلا كواكب، فإن سبب ثباتها فيها هو سرعة حركات الأفلاك الحاملة لها. وكل متحرك فإلى سكون ما. ومهما [هكذا] سكنت الأفلاك عن دورانها، فإن كواكبها تتناثر فتصير محيطةً بالأرض متصلاً بعضها ببعض كالدائرة الملتهبة؛ وإن كل نفس كانت دنسة شريرة،**

---

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ص ١٨٧-١٨٨.

(٢) الناشيء الأكبر، مسائل الإمامة، ص١١٤.

(٣) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٢ ص٢٣٧.

(٤) المصدر السابق، ج١ ص١٨٦.

فإنها تبقى في هذه الأرض المحاطة باللهيب. وتصير السماء للأنفس الزكية كالأرض، وتصير سماؤهم نورية أشرف من هذه. وهناك الحسن المحض واللذة المحضة»[1].

مقالة مشابهة ينسبها ابن أبي الحديد إلى «قدماء الحكماء ويقال أنه مذهب سقراط» باعتباره تفسيراً فلسفياً ليوم القيامة وجهنم. إذا كان سقوط الكواكب سببه سكون الأفلاك عن الدوران فيما رأينا، فذوبان الأفلاك في الصيغة الأُخرى ينجم عن تدافع الطبائع الأربع المتراتبة في أُكر بعضها فوق بعض. فيما سبق تهلك الأنفس «الشريرة» وتنجو الأنفس «الزكية» من غير تفصيل. أما في المقالة الثانية فالأنفس التي تنجو تتحد بالنفس الكلية: **«ثم أن النار لا تزال تتزايد تأثيرها في إسخان الماء وينضاف إلى ذلك حر الشمس والكواكب إلى أن يبلغ البحار والعنصر المائي غايتهما في الغليان والفوران فيتصاعد بخار عظيم إلى الأفلاك شديد السخونة وينضاف إلى ذلك حر فلك الأثير الملاصق للكواكب فتذوب الأفلاك كما يذوب الرصاص وتتهافت وتتساقط وتصير كالمهل الشديد الحرارة. ونفوس البشر على قسمين أحدهما تجوهر وصار مجرداً بطريق العلوم والمعارف وقطع العلائق الجسمانية حيث كان مدبراً للبدن والآخر ما بقي على جسمانيته بطريق خلوه من العلوم والمعارف وانغماسه في اللذات والشهوات الجسمانية. فأما الأول فانه يلتحق بالنفس الكلية المجردة ويخلص من دائرة هذا العالم بالكلية وأما الثاني فانه تنصب عليه تلك الأجسام الفلكية الذائبة فيحترق بالكلية ويتعذب ويلقى آلاماً شديدة»**[2].

ونجد صيغة ثالثة لهذه المقالة عند أبي حاتم الرازي والشهرستاني منسوبة إلى «هرقل الحكيم»: **«إن السماء في النشأة الأُخرى تصير بلا كواكب لأن الكواكب تهبط سفلاً حتى تحيط بالأرض وتلتهب فيصير متصلاً بعضها ببعض حتى تكون كالدائرة حول الأرض وإنما يهبط منها ما كان من أجزائها ناراً محضة ويصعد منها ما كان نوراً محضاً فتبقى النفوس الشريرة الدنسة الخبيثة في هذا العالم الذي أحاط به النار إلى الأبد في عقاب السرمد وتصعد النفوس الشريفة الخالصة الطيبة إلى**

---

(١) السجستاني، صوان الحكمة، ص ٨٨.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٣ ص١٩-٢٠.

العالم الذي تمحض نوراً وبهاءً في ثواب السرمد وهناك الصور الحسان لذات للبصر والألحان الشجية لذات للسمع. ولأنها أُبدعت بلا توسط مادة وتركب إسطقسات فهي جواهر شريفة روحانية نورانية. وقال إن الباري تعالى يمسح تلك الأنفس في كل دهر مسحة فيتجلى لها حتى تنظر إلى نوره المحض الخارج من جوهره الحق فحينئذٍ يشتد عشقها وشوقها ونورها ومجدها فلا تزال كذلك دائماً أبد الأبد»[١].

في مطلع القرن الثالث يذكر المسعودي أن الحرنانية ومن ذهب مذهبهم ممن يسميهم صابئة المصريين يذهبون إلى قول صاحب المنطق ويريد أرسطو «من عرف نفسه فقد عرف بها كل شيء» وإلى قول أفلاطون «إن من عرف نفسه حقيقة المعرفة تأله»[٢]، وأن صيغةً من هذه العبارة الأخيرة «من عرف ذاته تألّه» مكتوبة بالسريانية على مدقة باب المجمع في حران[٣]، كأن العبارتين تؤديان معنىً متكاملاً. في المروج يصل المسعودي بذلك قولاً ينسبه إلى أفلاطون: «الإنسان نباتٌ سماوي والدليل على هذا أنه شبيه شجرة منكوسة أصلها إلى السماء وفروعها إلى الأرض»[٤]، كأن هذا القول يفسِّر العبارة المنقوشة على مدقة الباب.

أن أرسطو الذي ينسب الحرنانيون إليه قولهم في النفس أقرب إلى صاحب أثولوجيا: «قد بان وصح أن النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائمة»[٥]. وكان تارديو قد افترض أن الجملة المنقوشة على باب مجمع الحرنانيين مستلهمة من محاورة ألقبيادس الأول (133 c28)، وأن العبارة المنسوبة لصاحب المنطق[٦] («من عرف نفسه فقد عرف بها كل شيء») تذكِّر بعبارة مشابهة وردت في الأدبيات الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانية لدى

---

(١) أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، ص ١١٣. الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص١٠٣. ومصدر الاثنين واحد.

(٢) المسعودي، التنبيه، ص ١٦٢.

(٣) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٨.

(٤) المصدر السابق، ج٢ ص٢٤٩.

(٥) أثولوجيا ارسطاطاليس، ص٤.

(٦) خلافاً لما هو ثابت بما لا يحصى من الشواهد ظنَّ تارديو أن «صاحب المنطق» عند المسعودي ليس أرسطو لكن أحد شراحه.

أولمبيودوروس (من القرن الميلادي السادس) في شرحه للمحاورة الأفلاطونية وكذلك في شرح هرمياس (القرن الميلادي الخامس) على فادروس[١]. ونعتقد أن تشبيه الإنسان بالشجرة المقلوبة المستلهم من طيماوس مصدره، كما يبدو، تفسير أبروقلس للمحاورة الأفلاطونية[٢]. كما يشبه أن تكون مقالة ثابت بن قرة في الأجسام اللطيفة النورانية رجعٌ لتأويلات الأفلاطونيين المحدثين، امليخوس خاصةً، لـ«مركبة النفس» المذكورة في طيماوس و«الأردية الأثيرية السماوية الروحية» التي تتلفَّع بها النفس في هبوطها نحو الجسم وتكون لها كالمركبة؛ وكلما انحدرت النفس ازدادت تلك الأردية غلظةً وكثافةً. وهي تربط النفس بالجسم[٣]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما ينقله المسعودي عن سنان بن ثابت وقراءاته الأفلاطونية لا سيما «السياسة المدنية» التي استلهم أخلاقياتها في أحد مصنفاته[٤]، جاز القول أن ما ينقله السرخسي عن «فضائل النفس الأربع» التي يلتزمها الحرنانيون مستوحاة كذلك من أفلاطون في *Περὶ πολιτείας* (VI, 428b-444b)[٥].

---

(1) Tardieu, *Sabiens*, pp.26-27.

(٢) كما يورده البيروني، في تحقيق ما للهند، ٦٥-٦٦: «الجُرم الذي حلَّته النفس الناطقة قَبِل الشكل الكريّ كالأثير وأشخاصه[.] والذي حلَّته [النفس الناطقة] و[النفس] غير الناطقة قَبِلَ الاستقامة كالإنسان[.] والذي حلَّته غير الناطقة فقط قَبِل الاستقامة بانحناء كالحيوانات غير الناطقة[.] والذي خلا عنهما ولم يوجد فيه غير القوة الغاذية قَبِلَ الاستقامة وتم انحناؤه بالانتكاس وانغرس رأسه في الأرض كالحال في النبات وإذ صار على خلاف الإنسان فالإنسان شجرة سماوية أصلها نحو مبدئها وهو السماء كما صار أصل النبات نحو مبدئه وهو الأرض».

(٣) راجع:
Jamblique, traité de l'âme, traduction de Festugière, dans Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, III, appendice I, pp177-264 notamment p.237.
وفي كتاب «فكَر!» يستلهم المصنف المحاورة الأفلاطونية أقراطلس (399c): «ولهذا المعنى صار الإنسان اسمه باليونانية مشتقاً من النظر إلى العلو كما قال قائلون أو من تأمل الأمور العلوية كما قال أفلاطون»، كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، ص٤٤.

(٤) المسعودي، مروج، ج١ ص ١٦، مُصنَّف سنان في التاريخ. ولا يتوانى المسعودي عن لفت الانتباه إلى غياب الحس النقدي في كتاب سنان وتطفل هذا الأخير على صناعة لا يحسنها. وعلى ما يذكر البيروني الذي قرأ كتاب سنان (الآثار الباقية، ص٨٠) فقد حشا سنان كتابه بأخبار مستحيلة.

(٥) يحدد أفلاطون في الحوار *Περὶ πολιτείας* (الذي سماه الإسلاميون «السياسة المدنية» ويسميه الغربيون ***La République***) أربع فضائل رئيسة هي الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة.

يتساءل المرء عن صلة المصادر الفلسفية التي صاغ منها ثابت بن قرة مذاهب الصابئين بمصادر الكندي واليعقوبي والمسعودي. فنحنُ حيال بؤرة فلسفية واحدة قطبها الأوَّل أفلاطون. فـ«كتاب النفس» المنسوب لأرسطو يذكر بـ«كتاب أرسطو في النفس» الذي اختصره الكندي في «رسالة القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون». فالنفس بحسب رسالة الكندي «منفردة عن هذا الجسم مباينة له وأن جوهرها جوهر إلهي روحاني»[1]. وهي «على رأي أفلاطن وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت، جوهرها كجوهر الباري عز وعلا؛ في قوتها -إذا تجرَّدت- أن تعلم ساير الأشياء، كما يعلم الباري بها أو دون ذلك برتبة يسيرة، لأنها أودعت من نور الباري، جل وعز»[2]. أما صاحب المروج، كعادته في الانزلاق في استطرادات طويلة، فيعرض، من غير أن يذكر الحرنانيين، رأي من يسميهم قدماء الفلاسفة اليونانيين وأفلاطون والهنود ممن قال بالنقلة -أي تنقل الأرواح- أنهم زعموا أن النفس جوهر ليست بجسم، وأنها حية عالمة مميزة لأجل ذاتها وجوهرها، وأنها هي المدبرة للأجسام المركبة من طبائع الأرض المتضادة، وغرضها في ذلك أن تقيمها على العدل وما تتم به السياسة المستقيمة والنظام المتسق وتردَّها من الحركة المضطربة إلى المنتظمة. وزعموا أنها تلذُّ وتألم وتموت، وموتها عندهم انتقالها من جسد إلى جسد بتدبير، وبطلان ذلك الشخص الذي فسد ووصف بالموت، لأن شخصها يفسد، ولأن جوهرها ينتقل. وزعموا أنها عالمة بذاتها وجوهرها عالمة بالمعقولات من ذاتها وجوهرها وفيها قبول علم المحسوسات من جهة الحس[3]. ولسوف نرى مرة أُخرى القرابة الحميمة بين رسالة الكندي في النفس وما ينقله المسعودي عن قول الصابئين في تفسير الكهانة.

كما أن ما ينقله اليعقوبي عن اعتقاد المصريين من أتباع هرمس المصري عن أصل الأرواح وعودتها إلى مصدرها مخترقة الكواكب يذكر بما ينسبه الكندي إلى أفلاطون و«قدماء الفلاسفة»: **«أن مسكن الأنفس العقلية إذا تجرَّدت هو كما قال**

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٥.

(٣) المسعودي، مروج، ج٢ ص ٢٤٩.

الفلاسفة القدماء خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري. وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل لأن من الأنفس من يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة. فمنها ما يصير إلى فلك القمر فيقيم هناك مدة من الزمان فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك عطارد فتقيم هناك مدة من الزمان فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب فتقيم في كل فلك مدة من الزمان فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ارتفعت حالاً إلى عالم العقل وجازت الفلك وصارت في أجل محل وأشرفه...»[1]. أن الصلة واضحة بين ما ينسبه الكندي إلى الفلاسفة القدماء وما يضيفه اليعقوبي إلى المصريين وهم عنده هرمسيون. ما من شك أنه كانت بين يدي اليعقوبي نصوص هرمسية. فصعود الأرواح وتطهير الكواكب لها مستوحى من أحد أهم نصوص المجموعة الهرمسية. فالأرواح حين هبطت من العلى زرعت فيها الأفلاك، كل بما فيه، ميولاً ورغائب. وفي صعودها فهي تخلع في كل فلك ما أخذته منه قبل أن تجاوز عالم الكواكب والنجوم لتدخل في «الفردوس الأعلى» كما يعبر اليعقوبي[2].

لا يترك السياق مجالاً للشك بالصبغة الأفلاطونية لهذه المقالات في النفس. غير أن نصوصاً أُخرى تشير إلى اتجاه مضاد يبدو فيه العالم جميلاً والخلق حسناً والقوى التي تزود بها الكواكبُ النفسَ الإنسانية غرضها الأخير تمكين الإنسان من التشبه بالإله وإعمار العالم. من ذلك ما استلهمه صاحب إخوان الصفا من «السفر الرابع من صحف هرمس» كما يقول. بعد أن كوَّن الصانع هيكل الإنسان فأحسن تكوينه وقرن «**ذلك الجسد الترابي بنفس روحانية من أفضل النفوس الحيوانية وأشرفها، ليكون بها متحركاً حساساً دراكاً علاماً فاعلاً ما يشاء ثم أيد نفسه بقوى روحانية سائر الكواكب في الفلك ليكون متهيئاً له بها وممكناً له قبول جميع سائر الأخلاق وتعلم جميع العلوم والآداب والرياضيات والمعارف والسياسات**».

---

(١) «رسالة القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون»، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٧٧-٢٧٨.

(2) Nock A.D. et Festugière, A.J, *Corpus Hermeticum, Poimandrès* (*Ποιμάνδρης*), p.16.Voir également Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste*, tome III (Les doctrines de l'âme).

والغرض من ذلك «**أن يُمكن للإنسان ويتهيأ له التشبه بإلهه وباريه الذي هو خليفته في أرضه، وعامر عالمه، ومالك ما فيه، وسائس حيوانها ومربي نباتها، ومستخرج معادنها، ومتحكم ومتسلط على ما فيها، ليدبرها تدبيرات سياسية، ويسوسها سياسة ربوبية، كما رسم له الوصايا الناموسية والرياضات الفلسفية؛ كل ذلك كيما تصير نفسه بهذه العناية والسياسة والتدبير ملكاً من الملائكة المقربين، فينال بذلك الخلود في النعيم أبد الآبدين ودهر الداهرين**»[١]. هذا الرأي لا ينسبه مصنف الرسائل صراحةً للحرنانيين لكنه يتفق تماماً مع ما رأيناه من قولهم بدليل التوحيد ومع ما سنراه من مذهبهم في النبوة.

هذا المصدر الهرمسي يبرر طرح السؤال حول ما يمكن أن تعني لدى الحرنانيين الجملة المنسوبة إلى أرسطو («من عرف نفسه فقد عرف بها كل شيء») وعبارة «من عرف ذاته تألَّه»، وماذا يخفي فعل المعرفة، وما هي المعرفة المكتسبة من هذا الفعل، وماذا يعني التألُّه، وما المغزى من كتابتها على مدقة باب المجمع. فتارديو، مع أنه لم يذهب إلى أبعد من الإشارة إلى القرابة بين العبارة «من عرف نفسه تألَّه» من جهة والمصدر الأفلاطوني البعيد من جهة أُخرى، بنى على مدقة باب المجمع الحرناني «أكاديمية» أفلاطونية. والحال أن تلك العبارة كانت مما سقط في المشاع الثقافي منذ زمن بعيد. فالوصية الأبولونية في دلف «اعرف نفسك بنفسك» وتأويل أفلاطون لها في ألقبيادس الأوَّل[٢] كانت مصدراً ملهماً لأدبيات في غاية الغزارة في المدارس الفلسفية اليونانية المتأخرة الوثنية على اختلاف

---

(١) إخوان الصفا، رسائل، ج١ (القسم الرياضي، الرسالة التاسعة في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها) ص٣٨-٣٩. لا ينقل المصنف النص الهرمسي بحرفيته بل يقتبس منه بقليل أو كثير من الحرية.

(٢) يتأولها الفيلسوف تأويلاً يتناسب مع قوله في النفس. فكما أن الإنسان ينظر في المرآة ليرى شخصه، فالنفس، إذا أرادت معرفة ذاتها نظرت في نفسٍ أُخرى، في الموضع الذي توجد فيه، في هذه النفس الأُخرى، الفضيلة أي الحكمة. فهذا الجزء من النفس حيث تستقر المعرفة والفكر هو أشرف أجزائها وهو مشابه للإله. وحين ننظر في هذا الجزء من النفس ونرى ما فيه من الألوهية، تتاح لنا أفضل الفرص لمعرفة أنفسنا. وبعبارةٍ أُخرى، فما في النفس من الألوهية أشبه بالمرآة. وحين تنظر النفس في هذه المرآة تعرف نفسها. فبحسب هذا التأويل الأفلاطوني الذي يجعل الله شبيهاً بالمرآة لا تتحصل معرفة النفس لذاتها إلا بمعرفة الله. وذلك يختصر بمعادلة من نحو: «يعرف نفسه من يعرف الله ويعرف الله من يعرف نفسه».

انتماءاتها، وعلى الخصوص الأفلاطونية المحدثة. وإضافةً إلى المصنفين المسيحيين واليهود، من تفلسف منهم، فقد تبنتها الأدبيات الهرمسية اليونانية[١]، وكذلك المصنفات الغنوصية (التاريخية) التي استخدمت بكثافة وصية الإله أبولون ومحاورة ألقبيادس وأفلاطون عموماً، كما بين تارديو نفسه[٢]. وقد انتقلت الوصية إلى دار الإسلام على نحو ما يذكره ابن سينا: «وقرأت في كتب الأوائل أنهم كُلِّفوا الخوض في معرفة النفس بوحي هبط عليهم ببعض الهياكل الإلهية يقول اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربَّك. وقرأت أن هذه الكلمة كانت مكتوبة في محراب هيكل اسقلبيوس وهو معروف عندهم في الانبياء»[٣]. وفي وقت مبكر تولَّد منها في دار الإسلام الحديث «من عرف نفسه عرف ربَّه» الذي يظهر للمرة الأولى في نقول المحدث المتصوف يحي بن معاذ (ت ٢٥٧/ ٨٧١). حديثٌ كان مصيره عند الإسلاميين من متصوفة وفلاسفة ومتكلمين، مصير الوصية الأبولونية عند اليونانيين كما بين ذلك ألتمان في مقالة طويلة[٤]. وفي كل مرَّة، ولدى كل اتجاه من هذه الاتجاهات، اندرجت «معرفة النفس» في سياق مختلف، واتخذ فعل المعرفة وموضوعه معنىً خاصاً. فبعض معانيها، وهو أكثرها شيوعاً وابتذالاً، يقوم على الفكرة الموروثة عن فيثاغورس القائلة أن الإنسان هو قوسموس صغير لما احتوى عليه من عناصر وقوى القوسموس الكبير وبالتالي على المماثلة بين العالم الكبير والعالم الصغير، سواءٌ أكان المقصود بالعالم الصغير الإنسان من حيث هو جسم أو جسم وروح، وبالعالم الكبير السماء من حيث هي كواكب وأفلاك أو عوالم

---

(1) Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute Egypte*, Tome II, Les presses de l'université Laval, Québec, Canada, 1982, p29.

(2) Tardieu, *Sabiens*, pp. 29-38.

(٣) ابن سينا، كتاب في النفس على سنة الاختصار ومقتضى طريقة المنطقيين، تحقيق ادورد فنديك، مطبعة المعارف مصر، ١٣٢٥ (١٩٠٧) ص ١٧.

(4) Alexander Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism" dans *Studies in religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, pp.1-40.

وقد فات ألتمان بعض النصوص منها رسالة للسيوطي في تأويل الحديث (من عرف نفسه عرف ربَّه)، مخطوط في معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو، رقم (1797 txt, fol.11v-15v)، و«الرسالة الوجودية» لابن عربي، تحقيق عاصم كيلاني، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٧. وكذلك ما كتبه الماتريدي في باب التوحيد وساق أقوالاً كلامية عدة منها مقولة لجهم بن صفوان. الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ١٦٨-١٧٠.

روحانية، وسواءٌ كان المقصود بالمماثلة الاشتراك في العناصر التكوينية أو المناسبة الخفية المتيحة للتأثر والتأثير كما في علم أحكام النجوم والطلاسم ومناجاة الكواكب. فحين يعرف الإنسان نفسه (العالم الصغير) يعرف العالم الكبير- معرفةً عقلية فلسفية أو علمية- تقوده إلى معرفة الله. وهذا المعنى توسَّع فيه صاحب إخوان الصفا توسعاً مملاً[(١)]. وكان الكندي قد أشار إلى هذا التأويل فيما افترض ألتمان أنه مستوحىً في بعضه من فرفوريوس[(٢)] في حين أنه مستوحى بالحري من شرح أبروقلس على ألقبيادس الذي ينص في بدايته على أن الفلسفة مبدؤها معرفة النفس. يقول الكندي في معرض تعريفه للفلسفة: «وحدّوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور: مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجساداً وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لا جسماً، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأوّل والجوهر الذي هو لا جسم؛ فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل؛ ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر»[(٣)]. هذا لجهة «المعرفة» وطرق الوصول إليها وموضوعها. أما لجهة التألُّه، ويعني التشبه بالله، فيذكر الكندي مستلهماً أفلاطون، كيف «يدبر الإنسان نفسه» لـ«التشبه بالله»: «أن غرض النفس العاقلة، على رأي أفلاطون، أن تروّض القوة الغضبية والقوة الشهوانية. (وهو ما يعبر عنه المسعودي بالقول أن غرض النفس هو

---

(١) إخوان الصفا، رسائل، ج ٢ ص٤٦٢-٤٧٩.

(٢) إن معرفتنا لأنفسنا، بحسب فرفوريوس، وفي ذلك بلوغ الحكمة، هي في أن نعلم أن النفس الهابطة من علٍ مرتبطة بكائن غريب عنها ومختلف عنها بالجوهر. النفس هي الإنسان الداخلي والإنسان على الحقيقة والعنصر الخالد في حين أن الجسم هو الإنسان الخارجي. وعلى هذه المعرفة يتأسس التطهُّر الذي هو باب التألُّه. راجع:
Porphyre, "traité sur le précepte connais-toi toi-même", fragments traduits en français par Eugène Lévêque et publiés en appendice dans Plotin, *les Ennéades*, T.II, Hachette, Paris 1859, pp. 615-618.

(٣) «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» في رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٢٢. وهذا التحديد للفلسفة يسوقه الكندي مع تعريفات أُخرى مصادرها مختلفة. حول هذا التعريف راجع:
T.Z.Frank, *Al-Kindi's BOOK OF DEFINITIONS¤ ITS PLACE IN ARABIC DEFINITION LITERATURE*, Yale University, 1975, pp.124-131.

أن تقيم الأجسام على العدل وما تتم به السياسة المستقيمة والنظام المتسق وتردَّها من الحركة المضطربة إلى المنتظمة). فمن كان همه التلذذ بالمآكل والمشارب، يقول الكندي شارحاً أفلاطون، فنفسه العقلية «لا يمكنها الوصول إلى التشبه بالباري سبحانه». وخلافاً لذلك، فمن كان دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه»[1]. وفي الرسالة نفسها يقول الكندي حين ينقل تحديداً آخر للفلسفة «وحدوها أيضاً من [جهة] فعلها فقالوا إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان- أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة»[2].

أما لدى الغنوصيين (ونعني الغنوصيين التاريخيين) فالمعادلة التي تتكىء على القول المنسوب إلى أنباذقلس «لا يعرف الشبيه إلا الشبيه»، تدور حول فكرة المشابهة بين النفس العاقلة (أو العقل νοῦς) والله. فمعرفة النفس عند الغنوصيين مثلاً تعني معرفة الأصل الإلهي المنبثقة عنه. فاعرف نفسك تعني، عندهم، اعرف الإله الكامن فيك[3]. وهذه «المعرفة» وهي على وجه الدقة ما عرف بالـ γνῶσις (الغنوص) ومنها اشتق اسم الغنوصيين، تتيح للعارف الولادة من جديد. والفرق واضح بين «المعرفة» الفلسفية التي تتحصَّل بالبحث والتفكُّر والنظر البرهاني و«المعرفة» الغنوصية المتمثلة بقبول التعليم.

إلى أيٍ من هذه الاتجاهات تنتمي «المعرفة» عند الحرنانيين؟ ما يلح عليه المسعودي في ملاحظاته على موقع الحرنانيين من الفلسفة وانتسابهم عنده إلى مذاهب الصابئين المصريين، أي، كما سنرى، أفلاطونية أمليخوس يشير إلى سياق أقرب إلى فلسفة الكهانة منه إلى تيولوجيا أفلاطون أو أفلوطين أو فرفوريوس.

في النصف الثاني من القرن الرابع، يُضيف صاحب إخوان الصفا إلى الحرنانيين مذهباً متجانساً في النفس مستلهماً من أفلاطون عبر أمليخوس. لا يتوقف المصنف عند أصل النفس. لكنه يفرق بين ثلاثة أنواع من الأنفس: الأنفس

---

(١) «رسالة القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون»، رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٧٣.
(٢) «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» في رسائل الكندي الفلسفية، ص١٢٢.
(3) Tardieu, *Sabiens*, pp. 29-38.

المفارقة التي لا تسكن الجثة أبداً وهي «النفوس الإلهية». وهي صنفان. أنفس خيرة بالذات وهي ما يُدعى الملائكة وأنفس شريرة بالذات وأشخاصها الشياطين. ومن المستغرب أن يكون بعض هذه «النفوس الإلهية» شريراً بالذات إلاّ إذا كان يعني بـ«الإلهية» ما يطلق عليه في موضع آخر لفظ «الروحانيون» أي الأنفس ذات الأفعال الظاهرة وذات الذوات الخفية ومنها الملائكة ومنها قبائل الجن وأحزاب الشياطين[1]. ولعل أصل هؤلاء الشياطين كان ما تسميهم النصوص اليونانية الـ Δαίμονες. أما النوع الثاني فأنفس الكواكب. والصنف الثالث الأنفس التي تخالط الأجساد ومنها الأنفس البشرية[2].

إن النفس البشرية إذا فارقت الجثة مضت إلى «بحرطوس» [ويشبه أن تكون الكلمة في الأصل طرطروس Τάρταρος] أي «كرة الأثير» (وهي- في رسائل إخوان الصفا- كرة النار الواقعة مباشرة تحت فلك القمر وفوق كرة الهواء) لتُعذَّب هناك. فإما أن تدرك نجاتها وإمّا أن تطلب الهبوط والعودة إلى مادة تصلح لسكناها. وإذا لم تكن بهيمية قد ترتقي إلى الأفلاك وتسكنها وتلتذ بها وفيها. وعند مرضها قد تهبط عنها وتعود فتسكن في الجثة وتتعلق بها وتعذب بها وفيها[3].

أما التناسخ في أنواع البهائم فيخضع، بحسب الحرنانيين، لما يشبه القانون المستوحى من فادن لأفلاطون. يكتب صاحب رسائل إخوان الصفا: [علامات الوقف من عندنا] **«وهم يزعمون أنهم يمكنهم أن يعلموا ماذا تؤول إليه عاقبة الإنسان بعد وفاته إذا فارق الدنيا- وهو على ما يشاء قدير من حاله- وذلك أن لكل واحد من الآراء والديانات تصنيعاً بالمعتقد له إلى صنف ما من صنوف الأخلاق، وتحركاً إلى فن من الفنون في الأعمال، كالمذهب الذي يشتد توحش أهله وتقشفهم، والمذهب الذي يكثر الجدل فيه والمنافرة، والمذهب الذي يكثر فيه قتل النفوس وأخذ الأموال، والمذهب الذي يفرط فيه ذبح الحيوانات وأكل اللحوم، إلى غير ذلك من المذاهب الآخذة الانهماك في شيء من الأعمال؛ فإن هذه**

---

(١) إخوان الصفا، رسائل، ج١ ص٧٣.

(٢) المصدر السابق، ج٤ ص٢٩٦.

(٣) المصدر السابق، ج٤ ص٢٩٦.

الأعمال إذا كثرت من الإنسان ألبسته من الأخلاق بما توجبه عادته التي قد دام عليها وعرف بها. وزعموا أيضاً أن كل صنف من أصناف الأخلاق، وإن كان موجوداً في الناس، فإنه في نوع ما من أنواع الحيوانات أقوى وأظهر. وذلك أن الشجاعة في الأسد، والختل في الذئب، والروغان للثعلب، والحرص للخنزير، والسلامة للحمار، والذلة للبعير، والسهو للوزغة، واللجاجة للذبابة، والخنا للدب، والولع للقرد، والظلم للحية، والسرعة للعقعق، والاختطاف للبازي؛ والفزع للأرنب، والاحتضار للظبي، والغلمة للتيس، والزهو للطاووس، والغدر للغراب، والنسيان للفأرة، والاحتكار للنملة، والممارسة للكلب، والمواثبة للديك وأشباه ذلك من لوازم الأخلاق لأصناف الحيوانات. وكل خلق من هذه الأخلاق مشترك فيه عدة من أنواع الحيوانات، ويختلف فيه بالقلة والكثرة فيكون كل مقدار من هذه مقصوراً على نوع من الأنواع. فإذا كان الإنسان، وهو على حد ما من تلك الحدود، انتقل إلى ذلك النوع الذي حظه من ذلك الخلق المقدار الذي عليه قد مات، -ويشبه أن يكون هذا المسلك عكس مسلك صاحب الفراسة، لأن هذا المسلك يتطرق فيه من الخلق إلى استخراج الأخلاق. [والنفس] في كل جثة تحلها وطينة تخصها، يخلط لها النعيم بالعذاب والألم باللذة، ليكون ذلك خدعة لها ورباطاً بطول مدة تعلقها بها... إلى أن يُستوفى منها ما حصل عليها وتفي ما لها»[1].

---

(١) المصدر السابق، ج٤ ص ٢٩٦-٢٩٨.

الفصل السابع

النبوة/الكهانة

كما أن الصابئين يقرون بالتوحيد فهم يثبتون بعثة الأنبياء. هذا في اتجاه يضاده اتجاه آخر. ينقل السرخسي عن الحرنانيين قولهم إن الله «كلَّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته وأوضح لهم السبيل وبعث رسلاً للدلالة وتثبيتاً للحجة أمرهم أن يدعو لرضوانه ويحذروا من غضبه ووعدوا من أطاع نعيماً لا يزول وأوعدوا من عصى عذاباً واقتصاصاً...»[1]. والقول نفسه نجده في «مواعيظ هرميس» في النص الذي نقله المبشر بن فاتك: «لم يكن البشر ليهتدوا إلى معرفة عظمة الله عز وجل لولا أن عرَّفهم نفسه وهداهم إلى عبادته بالواسطة من أنبيائه وحملة وحيه المختارين المصطفين الناطقين عن الروح القدس المرشِدين إلى تقوى الله وسبيل طاعته الموقفين لنا على حدود أوامره وزواجره وحفظ نواميسه وسننه والسلوك في مذاهب رضاه المؤدية إلى الحياة الدائمة والنعيم المتصل»[2].

أما النبي عندهم فهو «البري من المذمومات في النفس والآفات في الجسم والكامل في كل محمود وأن لا يقصر عن الإجابة بصواب في كل مسألة ويخبر بما في الأوهام ويُجاب في دعوته في إنزال الغيث ودفع الآفات عن النبات والحيوان ويكون مذهبه ما يُصلح به العالم ويكثر به عامره»[3]. إلى هذه الفقرة يضيف صاحب البدء مراراً نقلاً عن رسالة السرخسي «ولن تحصوا أسماء الرسل الذين دعوا إلى الله عز وجل كثرةً»[4].

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٨٣.

(٢) المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ص١١.

(٣) النديم، الفهرست، ص ٣٨٤.

(٤) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٤ ص٢٤.

نلاحظ أن هذه المقولة، وأن كانت تستخدم لغة المتكلمين المسلمين في مسألة النبوة، تتحاشى الدخول في مسألة «الكتاب» والوحي، ولا تذكر مما سمّاه المسلمون الأفعال المعجزة سوى الإخبار عمّا في الأوهام. كما أنها، فيما سقناه منها قبلاً، تختار بخجل، بخلاف النصوص اللاحقة، وصف واضعي شرائع الصابئة هرميس وأغاثاديمون وأوراني وسولون بـ«المشورين والأعلام» دون «الأنبياء» على الرغم مما تضيفه إليهم من «الشرائع» و«السنن» أو حسب نصوص أُخرى «النواميس». وثابت نفسه، في النص السرياني الذي أشرنا إليه سابقاً، يتحاشى لفظة «نبي» و«أنبياء» ويفضل عليها «أعلام». وهؤلاء الأعلام يبدون لا كأنبياء بالمعنى الكتابي ولكن كأبطال واضعي نواميس، كما هي حال سولون مثلاً، استنبطوا الصناعات والعلوم ونشروا التمدن والعمران.

إلاّ أنه خلف النص الرسمي الذي ينقله السرخسي نعثر على تصور صابئي آخر للعلاقة بين الآلهة والبشر. فبحسب اليعقوبي كان المصريون، أتباع ديانة الكواكب، «يقولون أن أنبياءهم كانت تكلمهم الكواكب وتعلمهم، وأن الأرواح تنزل إلى الأصنام فتسكن فيها وتخبر بالحادث قبل أن يحدث...». في الواقع، يقول اليعقوبي، كان الكهنة بواسطة بعض الحيل الميكانيكة ينسبون إلى الآلهة ما يتوصلون إلى معرفته بعلم النجوم لبراعتهم وتفوقهم في هذا الفن[١]. وهذا الدور النبوي للأصنام نجده عند ابن وحشية[٢]. أما ثابت بن قرة، في كتاباته بالسريانية، فيلمح إلى ظهور الآلهة نفسها لأعلام الحنفاء ومشاهيرهم من غير أن يذكر الأصنام: «ولمن ظهرت الألوهة وأُعطيت التنبؤات وعُلِّمت الأمور المغيَّبة إلاّ لمشاهير الحنفاء...»[٣]. وقريب من ذلك ما ينقله صاحب السر المكتوم في أسرار النجوم: «اعلم أن مذهب هؤلاء الصابئة أن هذه الكواكب أحياء عاقلة ناطقة قادرة على الأفعال واتفقوا على أن كل واحد من أرواح هذه الكواكب قد تجلّى للإنسان في زمان وأوحى إليه بهذه الرقوم والرقى..»[٤].

---

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص ١٨٨.

(٢) انظر بعد.

(٣) راجع ما سبق.

(٤) السر المكتوم، ص ١١.

في مطلع القرن الرابع يتولى المسعودي الكشف عن الخلفية الكاهنية لمفهوم النبوة عند الصابئين. فهؤلاء يقرون بنبوة هرمس وعاذيمون «على ما يوجبه رأي الصابئين في النبوات لا على طريق الوحي». ورأي الصابئين هو أن الأنبياء «نفوس طاهرة صفت وتهذَّبت من أدناس هذا العالم فاتَّحدت بهم مواد علوية فأخبروا عن الكائنات قبل كونها وعن سرائر العالم وغير ذلك مما يطول وصفه ولا يحتمل كثير من النفوس شرحه»[1]. هذا الضرب من استكشاف الغيب يسميه المسعودي في موضع آخر «الكهانة» و«التكهُّن»، ويقول أن الأوائل من الفلاسفة اليونانيين لم يدفعوا الكهانة وأن بعضهم كانوا يدعون «أن نفوسهم قد صفت فهي مطلعة على أسرار الطبيعة وعلى ما تريد أن يكون منها». هذا «لأن صور الأشياء عندهم في النفس الكلية». ومنهم فيثاغورس الذي زعموا أنه كان يعلم علوماً من الغيب وضروباً من الوحي لصفاء نفسه وتجردها من أدران هذا العالم. وبهذا المعنى اكتسب هرمس وعاذيمون صفة الأنبياء عند الصابئة. وهذا الضرب من التكهُّن مختلف عن نوع آخر قال به اليونانيون أيضاً مصدره «الأرواح المنفردة» التي تخبر الكاهن الذي صفت روحه بالأمور قبل كونها لاتفاق في الدرجة الروحية بين الفريقين[2]. يفسِّر المسعودي «الأرواح المنفردة» بالجن. لكن الأصل هو بلا شك ما أسموه في الأدبيات الفلسفية «السكينات» أو «السكاين» التي ترجموا بها الـ Δαίμονες نسبةً لطبيعتها المتوسطة بين الآلهة والبشر ودور الوسيط بين الفئتين وصدور أعمال التكهن والعزائم وإرشاد السدنة عنها كما كان قد كتب أفلاطون في المأدبة وأورثه الأفلاطونيين.

هذه المقولة تندرج في تمثُّل «الفلسفة» لنظام النفس والمرآة الأفلاطونية وتذكُر على وجه الخصوص بما اختصره الكندي من آراء أرسطو وأفلاطون حول هذا الموضوع مما نجد أصداءه لدى المسعودي[3]. يقول الكندي: «وهذه النفس التي هي من نور الباري عزّ وجل إذا هي فارقت البدن علمت كلَّ ما في العالم ولم

(١) المسعودي، التنبيه، ص١٩-٢٠.

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص١٧٢.

(٣) فيما يذكُر به في التنبيه بعد أن كان قد أتى عليه في كتابه «فنون المعارف» من أخبار الفلاسفة وآرائهم الإلهيين منهم والطبيعيين: المسعودي، التنبيه، ١١٦-١٢٠.

يخف عنها خافية. والدليل على ذلك قول أفلاطون حيث يقول أن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لمَّا تجردوا من الدنيا، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة وتفرَّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء انكشف لهم علم الغيب وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم واطَّلعوا على سرائر الخلق.» وينسب إلى أحد الفلاسفة ويسميه «أفسقورس» [ولعله فيثاغورس] قوله: «إن النفس إذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهِّرة من الأدناس كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء انصقلت صقالة ظاهرة واتحد بها صورةٌ من نور الباري يحدث فيها ويكامل نور الباري بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبه من التطهر فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة. فهذا قياس النفس: لأن المرآة إذا كانت صدئة لم يتبين صورة شيء فيها بتةً فإذا زال منها الصدأ ظهرت وتبيَّنت فيها جميع الصور كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات وإذا تطهَّرت وتهذَّبت -وصفاء النفس هو أن تتطهر من الدنس وتكتسب العلم- ظهر فيها حالاً صورة معرفة جميع الأشياء وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء...» يورد الكندي في الباب نفسه، نقلاً، على ذمته، عن أرسطاطاليس خبراً عن «الملك اليوناني الذي تحرَّج بنفسه فمكث لا يعيش ولا يموت أياماً كثيرة كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب وحدَّثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة وأعطاهم في ذلك البراهين وأخبر جماعة من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم. فلما امتحن كل ما قال لم يتجاوز أحد منهم المقدار الذي حدَّه له من العمر. وأخبر أن خسفاً يكون في بلاد الأوس بعد سنة وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين فكان الأمر كما قال. وذكر أرسطاطاليس أن السبيل في ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم لأنها كادت أن تفارق البدن وانفصلت عنه بعض الانفصال فرأت ذلك»[1].

هذه هي الكهانة-النبوة «الفلسفية». إنها تعتمد على تقنية «التطهير» أو «التطهُّر»

(١) «رسالة القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون»، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٧٧-٢٧٨.

أو «التهذيب» أو تصفية النفس التي تتمُ بالعلم والعمل. أما بالعلم فبطلب المعارف والحرص على معرفة علل الأشياء ومراتب الوجود. أما بالعمل فبالتجرُّد عن اللذات والزهد في الدنيويات وقطع العلائق والانفكاك من قيد الرغائب. بذلك تميط النفس الفلسفية الصدأ الذي يلحق بها من ممارسة الطبيعة. فإذا شفَّت وعادت صقيلة بهذا السلوك انطبعت فيها تلك الصور العالية أو أُتيح لها تأمل تلك الصور أو اتحدت بها مواد علوية تكسبها الكشوفات المعرفية والقدرات الروحية. وإلى هذا المعنى يشير من غير شك المقدسي حين يقول أن النبوة عند الفلاسفة «علمٌ وعمل»(١).

بمحاذاة هذا التصور للنبوة عند الصابئة الذي يرتبط بالفلسفة، الفلسفة التي سُمِّيت بـ«الفلسفة الطبيعية الأولى»، وُجدت، منذ مطلع القرن الرابع الهجري، صيغة أُخرى تجعل من علاقة البشر بعالم الروحانيات موضوعاً لعدد من التقنيات والعلوم النجومية. ومع أن هذه الصناعات كانت قد انتشرت في حواضر دار الإسلام منذ القرن الثاني الهجري على الأقل، فإنها ستصبح في تمثُّل الإسلاميين إحدى أبرز السمات التي تميِّز مذاهب الصابئين وبديلاً عند هؤلاء من النبوة.

هذه الصناعات، مثل «دعوة الكواكب» و«الطباع التام»، وهو ما سنراه من بعد، تعتمد على مسلمات بسيطة. إن «التطهُّر» الفلسفي، وهو تطهُّر مجازي هدفه التشبُّه بالله، يتحوَّل إلى بروتوكول عملي من فصوله الاغتسال بالماء ومتابعة نظام غذائي نباتي ومشاكلة هذا الكوكب أو ذاك بالزي والصورة. كان أصحاب هذه الحرف في البداية يتوسلون قوى المخزون الأسطوري التقليدي كالجن والشياطين. ومع بقاء فن تسخير الجان قائماً في البيئة الإسلامية التقليدية حتى اليوم، فإن الصناعات الصابئية ستصطنع معجم الفلسفة ومسلماتها. نرى ذلك في «رسالة بليناس الحكيم في تأثير الروحانيات في المركبات» التي تُضاف ترجمتها إلى حنين بن إسحق: «أن النفس إذا استوحشت أياماً وتغذت بالغذاء اللين والطعام اللطيف فإنها عند ذلك تصفو وتعلم الكشف وهذا ممكن لمن طلبه وذلك أن اللذات وأكل الطعام وشرب الأشربة والدعة تقعد بها النفس والحس ولذلك ما قالوا صلاح

---

(١) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١١٣.

الجسد بخراب النفس وخراب الجسد بصلاح النفس ولذلك قال أفلاطون أميتوا الميت وأحيوا الحي أي أحيوا النفس بالعلوم والمعارف وامنعوها من الشهوات.. وقوله أميتوا الميت أي أميتوا الجهل فيموت الجسد وتحيا النفس وترقا إلى العلوم وتنال الحس وتعلم المعارف»[1].

أما عند ابن وحشية فبروتوكول التطهُّر يشمل، في إحدى صيغه، ترك الالتفات إلى المشاغل وتنقية البدن بالاغتسال بالماء القراح ورعاية حال الغذاء بالامتناع عن أكل اللحوم والاكتفاء بالحبوب والبقول ما خلا الباقلى (المحرمة عند الحرنانيين) وتقليل كمية الطعام تدريجياً إلى نهاية التدبير الذي يستمر أربعين يوماً. وأثناء ذلك يحسن استعمال ما يقوي النفس بالنظر إلى المبصرات البسيطة المضيئة المبهجة وتقوية القلب والدماغ بالعطور وسماع الأصوات الحسنة. فإذا تم الأربعون يوماً على هذا النحو صفت النفس ونقيت الروح وأحاطت بغوامض العلوم وتحصَّلت لها قدرات خارقة[2]. ومما لا شك فيه أن بروتوكولاً تطهيرياً من هذا النوع قد حصَّله هرمس البابلي أو الكسداني إذ «استعمل في تدبير نفسه وجسده ما صيَّره من الذكاء والعلم على الحال التي ليس وراءها لأحد من الناس غاية ولا نهاية»[3]. أما هرمس الكبير فقد تمكَّن من الصعود إلى «العالم الروحاني وانخرط في سلكهم»[4]. وكذلك فيثاغورس الذي «شاهد العوالم العلوية بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ووصل إلى مقام الملك»[5]. وهذه «الرياضة» حملها قلانوس تلميذ فيثاغورس، على ما يقول الشهرستاني، إلى الهند حيث نشر فلسفة «تلطيف الأبدان وتهذيب الأنفس»[6].

مثل هذا التدبير ينسبه صاحب غاية الحكيم للبراهمة ويؤكد أنه مثبت في

---

(١) رسالة بليناس الحكيم، مخطوط، مكتبة الأسكوريال، مدريد، مجموعة الغزيري (CASIRI) ٩١٦، ورقة ٢.

(٢) السر المكتوم، ص ١٤-١٥.

(٣) نص هرمسي نشره عبد الرحمن بدوي في الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص١٩٦-١٩٧.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٣٨.

(٥) المصدر السابق، ج٢ ص٧٤.

(٦) المصدر السابق، ج٢ ص ٢٦٢.

«مصحف البد» الذي هو سر أسرارهم .«**إذا أرادوا أن يلحقوا بدرجات واضعي النواميس العظام ويكونوا سياسيين ومن المسمين مقدسين ويلحقوا بالعلو هذَّبوا أنفسهم وتطهروا من جميع الأدناس وافتتحوا بعمل هذا التقديس أول ساعة من يوم الأحد وهي ساعة الشمس ويومها ثم صاموا أربعين يوماً يجتنبون في هذه الأيام اللحوم ويجتزئون بما تخرجه الأرض من النبات والعشب والحبوب...واغتسلوا كل يوم بساعة الشمس والقمر ومنهم من يغتسل سبع مرات... ويتعاهدون بابتداء هذا العمل في الأوقات التي تكون فيها الكواكب مسعودة. فإن كان تطهرهم ذلك بسعادة الشمس والقمر وسلامتهما من النحوس فبخٍ بخ (...) فإذا فعلوا ذلك وجدوا في أنفسهم علامات الذكاء والحفظ لما يريدون حفظه وفهمه وتعلو الفطنة ويذكو الذهن وتقل الأرضية فيهم ويذهب الثقل ويظهر الشوق إلى الصعود إلى عالم النور (...) فعند ذلك يتأتى لهم اجتذاب القوى السماوية ويحدثون العجائب ويبلغون المراد ويعرفون الأدوار وحقائق كونهم فيها (...) وكيفية المزاج، وتصوروا فيما أحبوا من الصور وعملوا جميع النواميس وأطاعتهم أرواح الكواكب**»(١).

وهذه كلها علوم كسبية. وهي البديل الصابئي من النبوة. والحوار الطويل الذي يجريه صاحب الملل والنحل بين الحنفاء (أي المسلمين) والصابئة يدور في أحد محاوره الكبرى حول هذا الموضوع بالضبط. فالصابئون، بحسب ما يضيفه إليهم المصنف، لا يجدون مبرراً ولا معنىً للوحي بالمعنى المسلم ويردّون كذلك مفهوم «الكتاب»: «وأنتم معاشر الحنفاء تعصبتم للرجال وقلتم بأن الوحي والرسالة ينزل عليهم من عند الله تعالى بواسطة أو بغير واسطة. فما الوحي أولاً؟ وهل يجوز أن يكلم الله بشراً؟ وهل يكون كلامه من جنس كلامنا؟ وكيف ينزل ملك من السماء وهو ليس بجسماني، أبصورته أم بصورة البشر؟ وما معنى تصوره بصورة الغير؟ أفيخلع صورته ويلبس لباساً آخر أم يتبدل وضعه وحقيقته؟ ثم ما البرهان أوَّلاً على جواز انبعاث الرسل في صورة البشر؟ وما دليل كل مدع منهم؟ أفنأخذ بمجرد دعواه أم لا بد من دليل خارق للعادة؟ وإن أظهر ذلك، أفهو من خواص النفوس أم من خواص الأجسام أم من فعل الباري تعالى؟ ثم ما الكتاب الذي جاء به أفهو

---

(١) غاية الحكيم، ص١٣٧.

كلام الباري تعالى؟ وكيف يتصور في حقه كلام؟ أم هو كلام الروحاني؟»[1]. هذا لأن الاتصال بالروحانيين، وهم المختصون بالهياكل العلوية -كالكواكب السيارة- الذين يصرفون العالم السفلي إلى جهات الخير والنظام، يتم بالوسائل التي وضعها عاذيمون وهرمس في الزمان الأوَّل: وهي تقنيات تتمثَّل في «تحصيل مناسبة» بين الإنسان والروحاني الذي يتصرف بالكوكب «فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة بل يكون حكمنا وحكم من يدعي الوحي على وتيرةٍ واحدة»[2]. فبال «التطهير والتهذيب»، وهي رياضة اكتسابية، ترفع الحجب المادية وتصقل النفس من الصدأ المانع من ارتسام الصور المعقولة. وإذا بلغ هذا الاجتهاد غايته «تساوت الأقدام وتشابهت الأحكام فلا يتفضل بشر على بشر بالنبوة»[3].

باختصار أن ما نُسب إلى الصابئة حول ما يسميه المسلمون «النبوة» ينوس بين مستويين. مستوى فلسفي وآخر صناعي. بحسب الأوَّل هناك موازاة بين مفهوم النبوة الإسلامي كفعل في العالم وبين أسطورة «الفيلسوف» رئيس المدينة الفاضلة ذي الصفات الثلاث: صاحب التعليم الروحي والملك واضع النواميس السياسية والعالم الذي يُلهم المعارف والصنائع. وهرمس الذي تقنَّع بالوجه الشرعي لإدريس هو رمز هذه الأسطورة. الأمر الذي يجعل منه، كالنبي في الإسلام، بطلاً ومعلماً حضارياً، ومن المذهب الحرناني، كما من الإسلام، مذهباً متفائلاً يدعو إلى عمران العالم وطيب العيش في الدنيا. لكن «النبوة» من حيث هي علاقة بالعالم العلوي، يقابلها عند الصابئين تقنيات الكهانة. فالمثال الصابئي يمنع العلاقة بالله ويحدها بالقوى المدبرة. والقوى المدبرة تعملُ وفق نظام معقول هو موضوع لعلوم الكهانة من حيث هي جملة من وسائل الاتصال الدائم بالعالم العلوي وطرائق مبذولة لاستخدام القوى الروحانية. بهذا الفن يفرض الإنسان نفسه على السماء ويستعمر الأرض. فكل فيلسوف عالم يتمكن باستعمال الطهارات والطقوس والدعوات التي وضعها هرمس من «تحصيل مناسبة» بينه وبين الروحانيات. إذا كان

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٣٢-٣٣.

(٢) المصدر السابق، ج٢ ص٣٢ و٦-٧.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص ٣٩.

مبرر النبوة تعريف المعارف والإرشاد إلى المصالح، فالكهانة تغني عن النبوة، كما تحل طقوس «التسخير والتعزيم» محل طقوس العبادة. إننا أمام اتجاه يخرج العلاقة بين السماء والأرض، بين الآلهة والبشر، من مقولة الدين ليجعلها موضوعاً للعلم، ومن حد الجماعة إلى حد الفرد. وهذا هو ما دعا متكلماً نبيهاً كالقاضي عبد الجبار إلى الحكم بأن الحرنانيين «يقولون بنفي النبوات ويجعلون الأنبياء بخلاف ما ندعيه من الصفات» على الرغم من دعواهم بأن «لهم أنبياء وشرائع مخصوصة»[1].

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج ٥ ص١٥٢-١٥٣.

الفصل الثامن

العالـم

إن العالم عند الصابئين، كما يظهر من رسالة السرخسي، هو العالم الذي كان معروفاً من غير تمييز عند العلماء في دار الإسلام، من اشتغل منهم بالهيئة أو الفلسفة أو الجغرافيا أو النجوم، والذي كان يُعتبر في حينه النظام العلمي المتيقَّن للعالم. ومصادره المباشرة هي مؤلفات أرسطو في الطبيعيات التي يعدها السرخسي: «وقولهم في الهيولى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة كما قال أرسطاطاليس في سمع الكيان». وقولهم في السماء أنها طبيعة خامسة ليست مركبة من العناصر الأربعة لا تضمحل ولا تفسد كما قال في كتاب السماء. وقولهم في الطبائع الأربع وفسادها إلى الحرث والنسل وكون الحرث والنسل منها وكونها منه كما قال في كتاب الكون والفساد. وقولهم في الآثار العلوية والأحداث تحت جرم القمر كما قال في كتاب [الآثار] العلوية[1]. وإذا كان كاتب النص لا يجد حاجةً إلى التفصيل فلأن تلك المراجع التي يعيد إليها كانت ذائعة مبذولة. فذلك العالم الأرسطي هو بعينه الذي يعرضه المسعودي موضحاً مصادره الأرسطية: سمع الكيان، كتاب السماء والعالم، ما بعد الطبيعة والآثار العلوية[2]. ولا يكتفي المصنف بإضافته إلى أرسطاطاليس لكن أيضاً إلى «أكثر الفلاسفة ممن تقدَّم عصره وتأخر عنه وغيرهم من حكماء الهند والفرس والكلدانيين»[3]. وما من شك بأن هذه الصورة للعالم كانت قد انتشرت واستقرَّت

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٤.

(٢) المسعودي، التنبيه، ص ٣٠، ١٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٨.

عند المتأدبين منذ آخر القرن الثاني للهجرة في أبعد الحدود. فعلى ما ينقل المسعودي إن «عدة من الحكماء» صنعوا أيام المأمون صورة مُلوَّنة لهذا العالم «بأفلاكه ونجومه وبره وبحره وعامره وغامره ومساكن الأمم والمدن»[١].

هذا العالم الذي يتمتع بالوحدة هو جهاز واسع مُنظَّم تؤثّر أجزاؤه بعضها بالبعض الآخر ويتداعى بعضها للبعض فعلاً وانفعالاً. كروي الشكل ومتناه وقديم بمادته وصورته وحركته. يتألف من الأفلاك التسعة المركبة بعضها في جوف بعض، متسامتة مركزها واحد تدور حول الأرض. والفلك جسمٌ شديد اللطافة كروي أجوف. والكواكب أيضاً أجسامٌ كروية مُصمتة. ليس الكوكب يدور لكنه مُثبتٌ في فلكٍ يدور. أقصى هذه الأفلاك الفلك التاسع المحيط فلك الاستواء ففلك النجوم الثابتة فأفلاك النيرين والسيارات زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر. كلُّ فلكٍ متحركٍ بما فوقه محرِّكٌ لما تحته إلاّ فلك القمر فمتحركٌ غير مُحرِّك، وإلاّ الفلك المحيط فمتحرِّك عن المحرِّك الأوَّل وهو دائم الدوران من المشرق إلى المغرب، يدور فتدور معه سائر الأفلاك. هذه السماء تتحرك حركة طبيعية دائرية، وحسب أرسطاطاليس ومن تابعه والصابئين، قديمة وأزلية. السماء وهي ما وقع من العالم فوق فلك القمر، النجوم الثابتة والسيارة وأفلاكها، مكوَّنة من طبيعة خامسة مختلفة عن العناصر الأربعة لا تضمحل ولا تفسد. وما دون فلك القمر يقع عالم الكون والفساد. العناصر التي تكونه متضادة، مكونة من هيولى وصورة، يتحول بعضها إلى بعض. النار والتراب والماء والهواء. حارة أو باردة، رطبة أو يابسة. الهيولى القابلة للصور على التوالي هي العلة المادية للكون والفساد. أما الأجسام فعرضةٌ للكون والفساد: النمو والنقصان والاستحالة والنقلة. تتكوَّن الأحياء وتنمو وتذبل بتفاعل الحار والبارد والرطب واليابس تحت تأثير الفلك[٢].

---

(١) وعلى قول المسعودي، فهذه الصورة تتفوّق على الصور الملونة التي كانت تحتويها كتب الجغرافيا المترجمة عن اليونانية (المصدر السابق، ص٣٣و٤٤). وأُثر عن الحرانيين اهتمامهم بهذا النوع من الصور. وينقل أيضاً أن ثابت بن قرّة قد عمل (أو انتحل) «صفة الدنيا» على الخام، ملونة ومشمعة كان قد صنعها أحد الحرانيين قرة بن قميطا (النديم، الفهرست، ص ٣٤٣).

(٢) المسعودي، التنبيه، ص٧-١٤.

هذه الصورة «العلمية» للعالم كانت منتشرة في صيغ متعددة متقاطعة، متفاوتة في الدقة بين الفلكيين المحترفين والفلسفيين والمنجمين والجغرافيين والمتكلمين وسواهم من المتأدبين. إحداها كانت عارية تماماً عن كل بعد لاهوتي أو ديني، من غير أن تخلو من القوى الخفية. وكانت تُضاف إلى الدهريين والطبائعيين. قوامها القول أن الفلك مستغنٍ عن واجب الوجود وعن محركٍ خارج عنه. وكما كان للفلسفيين صيغة أفلاطونية محدثة معقولة، ذات معنى، أي مأهولة بسلسلة من«العقول» و«الجواهر العقلية»، كان للمتأدبين والعلماء والمنجمين الإسلاميين المسلمين والمسيحيين واليهود وسواهم من أتباع الأديان صيغة حادثة في الزمان تسجد أجرامها المُسخَّرة للصانع وتعتبر الكواكب دلالات على الأحداث وليست عللاً لها. هذا ما يُرى في مصنفات أبي معشر البلخي، كما في «كتاب المواليد» للمنجم النوبختي في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني الذي يعتبر الفلك «ولي تدبير الزمان بأمر الله تعالى»[1]، أو كما في الصورة المجازية التي نقلها مصنف أخبار الزمان: «إن الله تعالى جمع الدراري في الحمل فجعل الشمس ملكاً وصير عطارد كالكاتب والمشتري كالقاضي والمريخ كالشرطي وكمن يحمل السلاح والقمر كالخازن والزهرة كالصاحبة وزحل كالشيخ المشاور والجوهزر كالمقوم لامر الفلك»[2]. وثمّة صيغة أُخرى يمكن تسميتها بـ«المثال النجومي» يشترك فيها الصابئون وأفراد ذلك القطاع العريض من محترفي الصناعات التي دُعيت «هرمسية» كالتنجيم والطلاسم والرقى والسحر، على اختلاف وتنوع انتماءاتهم الدينية، وتختصر بالقول الذي ينسبه المسعودي لبوداسف «محدث مذهب الصابئة من الحرانيين والكيماريين» من «**أن معالي الشرف الكامل والصلاح**

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٠١.

(٢) أخبار الزمان، ص٦. صاحب إخوان الصفا ينقل صورة مختلفة قليلاً (رسائل، ج١ ص٧٨ وج٢ ص٤٦٧): الشمس ملك والقمر نائبه وولي عهده وعطارد كاتب والمريخ صاحب الجيش والمشتري القاضي وزحل صاحب الخزائن والزهرة جارية ومغنية.

الشامل ومعدن الحياة في هذا السقف المرفوع وأن الكواكب هي المدبرات والواردات والصادرات وهي التي بمرورها في أفلاكها وقطعها مسافاتها واتصالها بنقطة وانفصالها عن نقطة يتم ما يكون في العالم من الآثار من امتداد الأعمار وقصرها وتركيب البسائط وانبساط المركبات وتتميم الصور وظهور المياه وغيضها وفي النجوم السيارة وفي أفلاكها التدبير الأكبر...»[1]. هذه المقالة في تدبير الكواكب للعالم كان يُمثَّل لها بآلة النسيج: **«وزعم قومٌ من المنجمة أن النجوم لم تزل تدبر أمر العالم وهي متصلة به ومنها سعده فاختلافه باختلاف ما اتصل به منها كأداة صاحب الديباج بالخيوط الموصولة من الإبريسم بأعلى أداتها بما يظهر فيها من الظهور [اقرأ: الصُور] وغيره برفع الخُشُب وخفضها فمثله أمر النجوم بالعالم تختلف صورنه باختلاف تحرك النجوم و[في] اختلافها وائتلافها السعادة والنحس. وهي لم تزل تتحرك فيحدث من كل حركة غير الذي يحدث من غيرها ويتولد لذلك (...) وصيَّروا أمر جميع العالم اضطراراً بما كان كذلك بالنجوم والأفلاك من اجتماع وتفرُّق فمثله في النجوم»**[2]. وهذا المثل بعينه ينسبه المسعودي في الفصل الذي خصصه للبيوت السبعة المنصوبة للأجسام السماوية إلى باني هيكل العلة الأولى القائم في أعالي الصين [علامات الوقف من عندنا]: **«وقد قرب ذلك إلى عقولهم بأن جعل لهم مثالاً من الشاهد يدل على ما غاب عنهم من فعل الأجسام السماوية في هذا العالم وهو خشب الديباج الذي يُنسج به. فبضربٍ من حركات الصانع بذلك الخشب والخيوط الإبريسم تحدُثُ ضروبٌ من الحركات. فإذا اتصلت أفعاله وتواترت حركاته من النسج للثوب الديباج تمَّت الصورة فيه. فبضربٍ من الحركات يظهر جناحَ طائر وبآخر رأسَه وبآخر رجلاه. فلا يزال كذلك حتى تتم الصورة على حسب مراد الصانع لها. فجعلوا هذا المثال واتصال الإبريسم بآلة النسج وما يحدثه الصانع في ذلك من الأفعال مثالاً لما ذكرنا من الكواكب العلوية وهي الأجسام السماوية. فبضربٍ من الحركات ظهر في العالم الطائر وبضربٍ آخر**

---

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص٢٢٢-٢٢٣.

(٢) الماتريدي، كتاب التوحيد، نقلاً عن محمد بن شبيب، ص ٢١٢.

بيضة وبضربِ آخر فرخ. وكذلك سائر ما يحدث في العالم ويسكن ويتحرك ويوجد ويعدم ويتصل وينفصل ويجتمع ويفترق ويزيد وينقص من جماد أو نبات أو حيوان ناطق أو غير ناطق فإنما يحدث عن حركات الكواكب على حسب ما وصفنا من نسج الديباج وغيره من الصنائع. وأهل صناعة النجوم لا يتناكرون أن يقولوا: أعطته الزهرة كذا وأعطاه المريخ كذا كالشُقْرة وصُهُوبة الشعر وأعطاه زُحَل خفة العارضين وجُحُوظ العينين وأعطاه عُطَارد الصنعة وأعطاه المشتري الحياء والعلم والدين وأعطته الشمس كذا وأعطاه القمر كذا»[1].

أن المثال النجومي وكأن ممثليه كانوا في معظمهم من الحرفيين يتصوَّر الفلك آلةً ضخمة تنسج صور وأحداث العالم الأرضي كما يوحي بذلك مثل آلة النسيج. ويقرأ نظام العالم القائم على المبدأ الأرسطي الذي يخضع تحولات ما تحت فلك القمر إلى حركة الأفلاك الدائرية، وعلى مبدأ وحدة العالم واتصال الخلق. كما يقرأه خاصةً على ضوء ثلاثة علوم متكاملة أرومتها النظرية واحدة وإن كان كل واحد منها مستقلاً عن البقية. وهي: علم أحكام النجوم وعلم الطلسمات وعلم دعوة الكواكب. وهذه القراءة الأخيرة هي الدامغ الأوَّل والأخير لما أسماه الإسلاميون مذاهب الصابئين.

كما يبدو في مصنفات أبي معشر البلخي الأستاذ الأكبر لعلم أحكام النجوم في القرون الوسطى في الشرق والغرب، فقد أسند النجوميون إلى كل من الكواكب والبروج طبائع كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وصفات الذكورة والأنوثة والليلية والنهارية. ونسبوا لها في أنفسها وفي اتصالاتها في دائرة البروج، حسب مواقعها في شبكة العلاقات المتغيرة التي تربط كل جرم بالكواكب الأخرى، الثابتة منها والمتحيرة، تأثيراً يتجلى على الصعيد الإنساني خاصةً بالسعودة -وهي ما يلائم الإنسان في حياته كالعافية وطول العمر والحسن والجمال والمال والجاه والسلامة من الآفات البدنية وحسن الأخلاق وحسن الذكر- وبالنحوسة أي المرض والقبح وقصر العمر والفقر والذل والوقوع في الآفات والجهل والخلق الرديء. كما احتفظت عندهم الكواكب السبعة خاصةً بالسمات التأثيرية الأسطورية القديمة التي

---

(١) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤١-٢٤٢.

نسبها إليها البابليون والمصريون واليونانيون والهنود، سمات نفسية وتعبيرية تتجلى فيما تخيلوه لها من صور ورسوم وإشارات ورموز. بالإضافة إلى ما قرَّروه من الأنتروبولوجيا الفلكية القائمة على مبدأ أن كل جزء من أجزاء الأرض يناسب جزءاً من أجزاء الفلك. وهذا المقابل الفلكي يغلب عليه ويعطيه طباعه من الصفات الجسمانية والأخلاق والنوازع والآراء والنحل. كما اتفقوا على وضع كل ما في العالم الأسفل تحت سيطرة هذا أو ذاك من الكواكب السبعة (وبعضهم على الثوابت) وفي قسمته واختصاصه: الطعوم والألوان والكيفيات الملموسة والأمكنة والمساكن والبلدان والمعادن والفلزات والجواهر والأشجار والفواكه والحبوب والأغذية والأدوية والقوى (من ماسكة وغاذية ونامية وغضبية وحيوانية وشهوانية وفكرية وطبيعية) والحيوان من ذوات الأربع والطيور والزحافات وأعضاء جسم الإنسان البسيطة والمركبة والحواس الخمس وأزمان العمر كالطفولة والصبا والشباب والكهولة والأنساب والأهل والأقارب والصور والهيئات الإنسانية والخواص والأخلاق الباطنة والظاهرة وما نسميه اليوم البنى النفسية والأفعال الظاهرة أو السلوك الاجتماعي والطباع والميول والمواهب والطبقات الاجتماعية والشرائح الحرفية وأنواع المكاسب ولوائح العلل والأمراض، وجداول الأيام والساعات والفصول، والمدن والرساتيق وكذلك الأمم والأديان والدول[١].

في هذه السماء الماكينة الدقيقة المعقَّدة التي ترسم تفاصيلها وتشرح آليات عملها وكيفية تأثيرها في العالم الأرضي مسلّمات علم إحكام النجوم، بثّ علم دعوة الكواكب وعلم الطلسمات ما أسماه المشتغلون في هذه الحرف بـ«الروحانيات». يقول بليناس الحكيم في رسالته في الطلاسم المنسوبة ترجمتها إلى حنين بن إسحق: «إن الفلاسفة قد وضعوا أوضاعاً في علم الكواكب وأبانوا عن

---

(١) ما ذكرناه هو من أوليات علم النجوم كما يرى مثلاً في كتاب المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم لأبي معشر البلخي وهو المرجع الأهم في بابه وقد نشر إحدى مخطوطات الكتاب فؤاد سزكين، في معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت، فرانكفورت ١٤٠٥/ ١٩٨٥. كما صدر عن دار بريل عام ١٩٩٤ كتاب مختصر المدخل تحت عنوان:

Abu Ma'sar, *The abbreviation of the Introduction to astrology*, together with the medieval Latin translation of Adelard of Bath, edited and translated by Charles Burnett, Keiji Yamamoto and Michio Yano, E. J. Brill, 1994.

سعودها ودلوا على نحوسها وأتوا بالبراهين والحجج القاطعة وأغفلوا ذكر روحانيتها...» مما دعاه إلى وضع رسالته[١]. و«الروحانيات» هذه دخلت في التداول مبكراً مع كتاب «سر الخليقة»[٢] قبل أن تصبح تسمية صناعية لما يوازي عقول الأفلاك أو «أنفس الكواكب» أو «الجواهر العقلية» أو «الحركة» عند الفلسفيين. فالروحانية هي قوة فلكية فاعلة قاهرة ذات قرابة بالملائكة التي تخيَّلها الإسلام التقليدي، متأثراً من غير شك باليهود المتنصرين، لإدارة عناصر الطبيعة وشؤون البشر وكل نوع من أنواع حوادث هذا العالم. وكما أن للملائكة والجن والشياطين أسماء مخصوصة فكذلك لهذه الروحانيات المتراتبة المنتظمة ذات الأعوان الكثيرة التي تأهل السماء آليات تخضع لها وأسماء تُدعى بها. وفعلها في العالم الأرضي، المستقل عن دواعي الخير والشر والحلال والحرام -وبذلك تختلف عن الملائكة-، طبيعي يقبل الفعل ورد الفعل. فبواسطة بروتوكولات (أو طقوس) دقيقة تراعي علم أحكام النجوم بالإمكان مناجاتها ودعوتها وجذبها واستنزالها في الأزمنة الموافقة وتسخيرها لأعمال بعينها محصية في جداول طويلة بحسب اختصاصات الكواكب.

والروحانيات لا تنبعث عن الأجرام الفلكية وحسب بل كذلك عن المفاهيم الافتراضية التي تصوَّروا وجودها في الفلك: الأفلاك والأبراج بحدودها ووجوهها وكل درجة من درج الفلك، ومنازل القمر والأنواء والقطبان والرأس والذنب وغيرها، وعلى وجه الخصوص «الصور الفلكية». وكذلك تنبعث عن أحداث فلكية تحصل في أوقات معيَّنة كالقرانات والاجتماعات وما توهموه من أوقات ارتفاع الفلك وانخفاضه. ومن حيث أنها في الواقع تجريد لأفاعيل الكواكب وطباعها فهي تفعل ما يقع في اختصاص هذه الأجرام والمفاهيم وما هو من طبعها. وهذه الفيوض، عندما تقع بمعزل عن تدخل الإنسان، هي علة ما نجده من «الخواص» في المعادن والمنابت والبلدان، وعلة «المزاج» الذي يتحصَّل لبعض الناس كالكهنة والسحرة يدركون أو يفعلون به ما لا يدركه أو يفعله سواهم. غير أنه باستطاعة

---

(١) رسالة بليناس الحكيم، مخطوط، مكتبة الأسكوريال، مدريد، مجموعة الغزيري (CASIRI) ٩١٦، ورقة ٢.

(٢) بلينوس الحكيم، سر الخليقة، ص١٥٦-١٧٥.

الإنسان استنزال تلك الروحانيات وتوظيفها في الطلاسم. إذا كان من «خواص» عروق الزيتون، على ما يقرر بليناس في كتاب الخواص، إذا عُلِّق على من لدغته العقرب، أن يشفيه في الحال، فإنه بالمستطاع صنع طلسم يفعل الأثر نفسه.

إن المسلَّمة التي تقوم عليها صناعة الطلاسم، المؤسسة على فكرة اتصال الخلق، هي أنه من الممكن، في بعض الشروط الملائمة، ممازجة القوى الفعَّالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية مما يُمكِّن من إحداث أفعال مخالفة لمجرى العادة أو مانعة من جريان الأمور وفق العادة. والقوى السماوية المؤثرة هذه تتولَّد عند الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية في أوقات معلومة يعرفها الراصد وتظهر له على هيئة «صور». وكما قد تقرر في كتاب الثمرة المُضاف إلى بطليموس أن «الصور التي في عالم التركيب مُطيعة للصور الفلكية ولهذا رسمها أصحاب الطلسمات عند حلول الكواكب فيها لما أرادوا عمله»[1]. أو كما يقول مصنف السر المكتوم «إن كل صورة في هذا العالم لها مثال في الفلك وأن الصور السفلية مطيعة للصور العلوية»[2]. من هنا أهمية علم «الصور الفلكية» في الطلاسم. والصور الفلكية لا تعني فقط الصور الثماني والأربعين التي اختارها بطليموس في المجسطي لنظم الكواكب الثابتة الألف والاثنين والعشرين، منها إحدى وعشرون في النصف الشمالي واثنتا عشرة في فلك البروج وخمس عشرة في النصف الجنوبي من قبة السماء. لكن أيضاً وخاصةً الصور الأُخرى التي كان العرب واليونانيون والهنود والفرس قد رأوا فيها تشكلات النجوم حين طلوعها من أفق المشرق في بلدٍ ما، حين طلوع درجةٍ ما، أو وجهٍ ما من وجوه البروج. ومعلومٌ أن لكل درجة طبيعة وخاصية تُضاف إلى ما يتوزَّع على هذه الدرجة من طبيعة الوجه من جهة، ومن طبيعة البرج من جهة أُخرى، وإلى ما يشيع فيها، من جهةٍ ثالثة،

---

(١) «كتاب الثمرة» ذكره مؤلف الفهرست وأضاف أن أحمد بن يوسف المصري المهندس قد فسره (الفهرست ص٣٢٨). وهذا التفسير لكتاب الثمرة المنسوب لأحمد بن يوسف المصري لا يزال مخطوطاً وإحدى نسخاته موجودة في الاسكوريال، مدريد، مجموعة الغزيري رقم ٩٦٩. وكتاب أحمد بن يوسف هو احد مراجع غاية الحكيم. وما اقتبسناه هو «الكلمة العاشرة» مما أورده صاحب التفسير، ورقة ٨٤-٨٥. والكتاب ليس في الطلاسم ولكن في أحكام النجوم.

(٢) السر المكتوم، ص ١٧.

عندما يحل فيها هذا الكوكب المتحيّر ذي الطبيعة والخاصية أو ذاك[1]. وهذه الصور، إنسانية أو حيوانية أو غير ذلك، ورصدوا منها بزعمهم ما لا يُحصى، هي في علم أحكام النجوم دلالات على ما يحدث في العالم بأن الحادث مشابه مشابهةً ما للصورة. وإذا كانت الصورة مما لا شبيه له بالعالم الأرضي، كانت رمزاً موضوعاً على المنجم أن يستنبط دلالاته. أما في علم الطلاسم، فالصورة ذات أثر فاعل في العالم الأرضي، أثر يعبَّر عنه بروحانية ذات هُوية وعمل مخصوص. يتعلّق الأمر في الواقع بشبكة مجرَّدة من العلاقات بين قوى أو حركات ومواقع ذات طباع وسمات وأفاعيل محدَّدة. وعمل صانع الطلسم هو نقل ذلك الحقل من القوى إلى رموز تشكيلية يُسقطها على السماء ثم يُقيِّدها في مادة أرضية قد تكون الورق أو الخزف أو الخرز أو الحجر أو المعدن أو فصوص الخواتم بالنقش أو الصياغة أو الصب والتفريغ أو الكتابة أو التصوير بالأصباغ على جدران المنازل وسقوفها. وفي جميع الحالات، فالتعبير يتجلى في رسوم حيوانات أو بشر أو منابت أو كائنات غريبة أو مشاهد مُركَّبة أو أشكالٍ هندسية (وعندها يُدعى الطلسم هيكلاً) أو أرقامٍ أو حروفٍ في كلمات غير ذات معنى معروف. وقد تكون أيضاً تماثيل من الحَجر أو المعدن (من هنا اعتقدوا أن ما يُشاهد من النقوش الغريبة والتماثيل في المعابد المصرية والآثار القديمة هو طلسمات). وصانع الطلسم هو، كما لو كان في وقت واحد كاهناً عالماً بالنجوم والطبائع وفناناً تشكيلياً يصور،

---

(١) كثيرة كانت المصنفات في الصور الفلكية والوجوه والحدود المنسوبة لهرمس وبطليموس ودورثيوس وتينكلوس وانطيوخوس المذكورة في غاية الحكيم وفي السر المكتوم. يبقى المرجع الأوفى حول صور اليونانيين وخاصةً طنقروس وبعضاً من صور المصريين والبابليين (وقطعة كبيرة من كتاب أبي معشر «المدخل الكبير») دراسة فرانز بول الضخمة:

Franz Boll, *Sphaera, Neue Griechiche Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1930,

أما صور الهنود فالسر المكتوم يحتوي على نماذج عديدة منها مختلفة عن تلك التي يضيفها أبو معشر للهنود في «المدخل الكبير».

وحول الصور بشكل عام يمكن مراجعة:

Anna Caiozzo, *Images du ciel d'orient au Moyen Âge*, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, Paris 2003.

غير أن هذه الباحثة لم تعرض مع الأسف للصور الفلكية المختلفة عن الصور الثماني والأربعين، على الرغم من ثرائها الرمزي والفني.

أثناء الطقس، تلك الرموز في هيولى ذات استعداد تتحد بها الصورة-الروحانية اتحاد النفس بالجسم. وهو، إذ يقيِّد روحانية القوى العلوية في المادة الأرضية، يختزن تأثيرات تلك اللحظة الفلكية أو خاصيتها أو دلالتها أو روحانيتها ليعيد نشرها في المكان الذي يريده وفي الوقت المناسب، لأزمان طويلة أو قصيرة، وليصرفها، جذباً بالمشاكلة أو دفعاً بالمنافاة، فيما تصلح له مما يرغب فيه (أو يرغب فيه الزبون-المستهلك) من مطالب لا تخرج عموماً عن طرد العقارب والحيات والبق والفيران أو حفر الآبار والأنهار أو استخراج الكنوز أو إنماء الزرع وإنجاح التجارة أو استمالة السلطان أو علو المنزلة بين الناس أو إطلاق المساجين أو دفع المكروه أو البرء من الأمراض أو السلامة في الأسفار أو، إذا تعلَّق الأمر بالطلاسم-التماثيل، حراسة الحقول من الحشرات والحيوانات المؤذية والبيوت والمدن والإنذار من الخطر وإهلاك الخصوم، أو عكس ذلك تماماً. وإذا كان المطلوب التأثير في العلاقات الإنسانية، فرادى أو جماعات، أو كما قالوا «فعل روح في روح»، سُمِّي الطلسم عندها بالفارسي المعرَّب نيرنجاً، وعُمل إما لإثارة المودة والحب والعطف والإنعاظ وحُسن القبول والتهييج والتخييل (أي أن يرى الإنسان أشياء لا وجود لها في الواقع) وإما لإفساد ما بين الزوجين أو الشركاء وإلقاء البغضاء والخصومات وإنزال الأذية والمرض و«سلب قرار الإنسان وهدوه في الليل وإلقاء الوحشة عليه مع الخيالات المفزعة المخيفة». إذا كان علم أحكام النجوم، بمعنى من المعاني، علماً وصفياً تسجيلياً لما تكتبه الكواكب في مصائر البشر، فإن علم الطلاسم يضطلع بالسيطرة على دينامية الفلك[1].

لا يجد السرخسي ضرورةً للتوسع في معتقد الحرنانيين حول هذا الموضوع. ومع أن ثابت بن قرة كان في وقت واحد أحد علماء الهيئة الكبار، كالبتاني، ومنجماً كبعض الحرنانيين، فإنه لم يُعرف للحرنانيين مصنفات هامة في علم أحكام النجوم. ولا يقارن حرناني بأبي معشر. كما لم يؤثر عن أحدٍ منهم اشتغاله بالكيمياء

(١) لم نعثر على دراسات في علم الطلسمات عند إسلاميي القرون الهجرية الأولى وعوَّلنا فيما قلناه على المراجع الأهم في هذا الباب مما دُوِّن في أواخر القرن الثالث والقرن الرابع أي: رسالة بليناس وغاية الحكيم والسر المكتوم وما وصلنا من مصنفات ابن وحشية وبعض مؤلفات جابر بن حيان.

أو تصنيفه فيها أو احتلاله صفة المرجع لدى المصنفين في هذا العلم. ولا يقارن أحدٌ منهم في هذا المضمار بجابر بن حيان. غير أنهم اعتُبِروا من الأرباب في علم دعوة الكواكب واستنزال روحانيتها كما سنرى. بل أن هذا العلم اعتُبِر العلم الصابئي بامتياز. وكذلك في الطلسمات. فمن مراجع غاية الحكيم «مقالة في الطلسمات» مُضافة إلى ثابت بن قرة[١]. كما ينقل المصنف عن ابن وحشية قوله أن الصابئة أكثر الأمة عناية بالطلسمات[٢]. والأرجح أنه يشير إلى الحرنانيين والكسدانيين. وفي ما ينقله أبو حيان التوحيدي عن بعض الحرنانيين ما يؤكد وجود عناية تقليدية لدى الحرنانيين بالطلاسم[٣]. كما أن ما يذكره القطيعي عن محتويات «الكتاب الحانفي» الذي يضيفه للحرنانيين يشير بوضوح إلى أن الطلاسم هي من موضوعات الكتاب[٤]. غير أن مساهمة الحرنانيين في علم الطلاسم تبقى متواضعة بالقياس إلى ما وضعه ابن وحشية. ومن اللافت أنهم لم يحسبوا بليناس -وقد اشتُهر في دار الإسلام بأنه أوّل من أحدث القول في الطلاسم- في عداد أنبيائهم وأعلامهم.

ومع أن تلك العلوم والصناعات، التي دخلت دار الإسلام من مصادر متعددة، هندية-فارسية ثم يونانية-سريانية، كانت سوقاً مفتوحة اشتغل فيها مسلمون ومسيحيون ويهود وسواهم، ترجمةً وتصنيفاً واحترافاً، ومع أنها كانت قد قامت على سوقها في البيئة الإسلامية قبل انخراط الحرنانيين في الوسط الثقافي العراقي، ومع أنه من غير الثابت أن يكون الحرنانيون قد برَّزوا فيها أو كانوا أعلامها، ومع أننا لا نعرف على وجه الدقة مدى مساهمة الصابئين البابليين في هذا المضمار، فقد اعتبرت تلك العلوم صابئية بامتياز (والتسمية هنا تشمل الصابئين البابليين)

---

(١) غاية الحكيم، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٣) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، المقابسة ٦٩، ص ٢٧١-٢٧٢: «وسمعت أبا الحسن الحراني يقول: قرأت في كتبنا، يعني كتب الصابئين: إذا أردت أن تكثر النحل في مكان فضع نحلة من ذهب واجعلها في سقف بيت النحل، فإن النحل يزيد ولا ينقص ولا يهرب».

(٤) النديم، الفهرست، ص ٣٨٦: «... لهم فيه عجائب من النيرنجات ورقى وعقد وصور وتعليقات من أعضاء حيوان مختلفة الأجناس مثل خنزير وحمار وغراب وغير ذلك وتدخينات وتماثيل حيوانات تنقش على فصوص الخواتيم تصلح بزعمهم لفنون وشاهدت أكثرها منقوشا على فصوص خواتيمهم».

لانتساب الحرنانيين لأرباب هذه العلوم كهرمس وأراطس ووأليس وتيودورس، ولعلاقتها النظرية بما نُسب إليهم من مذاهب، وأخيراً لشهرة «الكلدانيين» و«البابليين» وكسدانيي ابن وحشية في هذا الميدان. فصاحب إخوان الصفا على سبيل المثال يجعلها من علوم الصابئين الديانية السرية، ويعتقد أن ما يُسمّى في الديانة التقليدية الحرنانية «الأسرار» (سر اليمين وسر الشمال)، مما ينقل الفهرست ترجمةً لبعضها[1]، هي نصوص إذا نُثرت ثم رُكِّبت تركيباً ما تألّف منها قوانين وبراهين أربعة علوم هي أحكام النجوم والطلسمات والكيمياء والطب[2]. وإذا كان لم يحسب فيها دعوة النجوم فلأن هذا العلم يحل عند الصابئين، باعتقاده، محل طقوس العبادة عند المسلمين.

الأكوار والأدوار والنشوء

والعالم الأرضي في المثال النجومي كائن دوري. هذه المقالة الكلدانية القديمة التي عرفتها معظم المدارس الفلسفية اليونانية منذ أرسطو وأفلاطون وصلت إلى النجوميين الإسلاميين من علم الهيئة الهندي في منتصف القرن الهجري الثاني حين حمل سنة ١٥٦/٧٧٢ أحد علماء الهيئة الهنود إلى بغداد الكتاب الذي سماه الإسلاميون «السند هند»[3] فاعتبروه «الكتاب الجامع لعلم الأفلاك والنجوم والحساب وغير ذلك من أمر العالم». ومنه استُخرج كتاب الأرجبهر ومن هذا الأخير كتاب الأركند[4]. ومنه اقتبس المصنفون في الأزياج بدءاً من الفزاري أدوار السنين. ذلك أن الهند، كما فهموا، تعتقد أن الله خلق الكواكب في أول دقيقة من الحمل عند المنقلب الربيعي ثم سيرها جميعاً فتحركت جملة واحدة في طرفة عين على سيرها المعلوم، فكانت حركتها أول يوم من الدنيا، ولا تزال تسبح في دور الفلك حتى إذا انتهت إلى الموضع الذي خلقت فيه بهيئتها الأولى انقضى العالم

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٩٠-٣٩١ ولا علاقة البتة لـ«الأسرار» الحرنانية بالعلوم الخفية.

(٢) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٣٠٥.

(٣) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ٣٥١. وراجع أيضاً كرلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب، ص ١٤٩-١٦٨.

(٤) المسعودي، التنبيه، ص٢٢٠.

وتلاشى. ثم لا تلبث النجوم أن تعيد سيرتها الأولى فينشأ العالم من جديد. هكذا إلى ما لا نهاية بين نشوءٍ وانحلال[١]. وقد عُرفت هذه المقالة في دار الإسلام باسم الأدوار والأكوار أو سنو الدنيا وعُمر العالم ونُسبت إلى الأمم القديمة من الهند وبابل والفرس واليونانيين والمصريين كما إلى الحرنانيين، على غير اتفاق في مدة السنة الكونية الكبرى، وعلى غير اتفاق على نوع الدور الذي يُؤخذ بالحسبان (دور الفلك المحيط؛ أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج؛ أدوار الكواكب السيارة في أفلاكها؛ أدوار مراكز الأفلاك في أفلاكها إلخ)، وعلى غير اتفاق في مسألة حدث العالم أو قدمه. فإذا كان بعضهم يعتقد أن أدوار السند هند تتفق مع التوحيد لجهة أنها بدأت في لحظة ما كان فيها الخلق، فإن منهم من رأى ذلك فضولاً ونصر القول بأنه ليس لما مضى من الزمان عدد ولا لما بقي منه أمد.

أما الهند فنسبوا إليها أيام السند هند ومقدارها ٤٣٢٠ مليون سنة شمسية[٢] يتم فيها كلٌّ من الكواكب السيارة، بأوجاتها وجوهزراتها، عدداً تاماً من الأدوار[٣]. وبالعودة إلى زيج الشهريار الذي كان معروفاً عند الفرس قبل الإسلام، زعم أبو معشر أن «أهل الحساب من فارس وبابل والهند والصين وأكثر الأمم ممن كانت له معرفة بصناعة النجوم» مجمعون على أن أصح الأدوار هو جزء من اثني عشر ألف جزء من مدة السند هند ومقداره ٣٦٠ ألف سنة. وهذه المدة التي تفصل بين اجتماعين لأوساط الكواكب في رأس الحمل من غير أن تكون معها أوجاتها وجوهزراتها وهي مدة العالم عندهم[٤]. ويبدو أن المصنف المغمور علي بن عبد الله القسري، مصنف كتاب في القرانات عاد إليه المقدسي، استوحى أبا معشر فنسب تلك المدة نفسها إلى أهل بابل القديمة مدعياً أن بوداسف الفيلسوف البابلي القديم

---

(١) راجع حول هذا الموضوع البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٣٠٩ والقانون المسعودي، ج١ ص ١٧٢-١٨٠.

(٢) لقد فرّقوا بين السنة الشمسية بحساب أبرخس والسنة الشمسية بحساب بطليموس. الأولى تسمى اليوم «نجمية» وهي عبارة عن دورة كاملة للشمس من موقع يُحدَّد بالنسبة إلى النجوم الثابتة. والسنة النجمية أطول من السنة الشمسية بدقائق. والسنة في كلبا هي سنة نجمية. انظر المسعودي، التنبيه، ص ٢٢٠.

(٣) وهذه المدة هي ما سمته الهند «كلبا».

(٤) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص١٦.

(إلاّ أن يكون «بوداسف» هنا تصحيفاً لـ«بُرسوس»)[1]، وكان عالماً بالأدوار والأكوار قد استخرج هذه المدة لسني العالم. فهي تعادل دورة للكواكب الثابتة في فلك البروج[2]. وعلى قول اليعقوبي، فالدور عند المصريين من أتباع هرمس القبطي مدته ٣٦ ألف سنة[3]. وقريب من ذلك الدور الذي يضيفه الشهرستاني إلى الحرنانية ومدته ٣٦٤٢٥ سنة[4]. كما نسبوا لهرمس دوراً يستند إلى تنقل سلطان البروج في دائرة الفلك بدءاً من الحمل (١٢ ألف سنة) تتناقص معها مدة السلطان كل مرة ألف سنة حتى إذا بلغت الحوت (ألف سنة) اكتمل الدور في ٧٨ ألف سنة[5].

يبدأ النشوء إذن مع جريان الكواكب في أوّل الدور. «فإذا انتهى مسير الكواكب إلى غاية، يقول جابر بن حيان، وتفرقت في أبراجها وتشوشت حركات الفلك واضطربت كما كانت قبل اجتماع الكواكب في أول دقيقة من الحمل اختلفت أحوال العالم وتفاوتت أرباع السنة وفصولها فلا يستقر شتاءٌ ولا صيف وتهب الرياح العواصف وتُهلك الحيوان والنبات لمجيء الأمطار في غير وقتها وشدة الزلازل وكثرة الرياح وتعادي الأركان فيغلب الماء على اليبس واليبس على الماء والنار على النبات والحيوان ويفسد مزاج التركيبات وتقفر الأرض»[6]. عندها،

---

(١) لا يخفى على قارئ كتاب البدء أن ناشره Clément Huart قد ارتكب من الأخطاء في قراءة المخطوط ما يفوق كل حدّ. يُضاف إلى ذلك أنه قد تشابه على النساخ رسم هذا الاسم الأعجمي (بوداسف) مع سواه، فإن الخطأ في قراءة الاسم وقع لناشرين مقتدرين. فدي خويه، ناشر تاريخ الطبري قرأ «بيوراسب» وشيخو، ناشر تاريخ سعيد ابن البطريق قرأ «زرداشت». ولا يبعد أن يكون هيوارت قد أساء قراءة الكلمة.

(٢) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٢ص٩٧. ونرى مما ينقله المقدسي إن القسري جمع في «كتاب القرانات» خمسة «أصناف» من آراء أهل الأرض في سني العالم.

(٣) اليعقوبي، تاريخ ج١ ص١٨٨.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص ٥٥.

(٥) يشير المسعودي في مروج ج٢ ص٢١٩-٢٢٠، إلى هذا الدور، معيداً إلى أحد مصنفاته «كتاب الزلف»، دون أن ينسبه إلى هرمس. غير أن مصنف كتاب أخبار الزمان الذي اعتمد من غير شك على كتاب الزلف يضيف ذلك الدور إلى هرمس كما يتوسع فيما اختصره المسعودي في أخبار الأمم التي خُلقت في أول الدور، راجع أخبار الزمان، ص ٧-٨.

(٦) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٣ ص ٢٣٦-٢٣٧ ولا يذكر المقدسي عنوان كتاب جابر بن حيان الذي نقل عنه.

على قول أتباع هرمس المصري «يفنى جميع ما في العالم إما من تراب يريدون الأرض وزلزلتها وخسوفها، أو من نار وإحراق وسموم مهلك وإما من ريح هواء ردي فاسد غليظ عام يسد الأنفاس لغلظه فيهلك الحيوان ويتلف الحرث والنسل»[1]. فإذا استأنف كورٌ جديد حدثت نشأةٌ ثانية. والنشأة الثانية مماثلة تماماً للنشأة الأولى. وبتعبيرٍ أوفى: النشأة الثانية هي النشأة الأولى مُعادة. يكتب المسعودي: تعتقد الفلكية والطبيعيون وطوائف من الهند واليونانيون أن «الحركة الصانعة للأشخاص المحلّة فيها الأرواح» متى قطعت المسافة التي بين العقدة - التي ابتدأت منها، حتى تنتهي إليها راجعة، ثم تنفصل عنها- أعادت كل ما بدأت به أولاً كهيئته وأشخاصه وصُوَره وضروب أشكاله. إذ كانت العلة والسبب اللذان بوجودهما توجد الأشياء قد وجِدَا عَوْداً كما وجدا بدءاً، فوجب ظهور الأشياء متى عادت إلى المبدأ الذي كان عنه الصدر[2]. هكذا يجري شأن العالم من دورٍ إلى دور أبد الدهر إلى غير نهاية.

وقد افترض بعض النجوميين للنشوء سُلَّماً يفرضه تنوع السلطان في الأبراج واختصاص الكواكب بأنواع الاستطاعات: في السرطان تكونت دواب الماء وهوام الأرض وفي الأسد تكونت ذوات الأربع من الدواب والبهائم وفي السنبلة تكون «الإنسانان أدمانوس وحوانوس» ثم تكونت الطيور في الميزان. هذا ما يُضيفه أحد المصنفين إلى هرمس[3]. وإذا كان الناقل لا يوضح الطريقة التي تكونت فيها الحيوانات وأدمانوس وحوانوس، فإن السياق ينفي فكرة الخلق كما جاءت في التوراة ومن بعده في القرآن ويفترض التخلُّق الطبيعي. ومنهم من أضاف ظهور الأنواع إلى اجتماعات الكواكب: عند اجتماعها في الحمل ظهرت البهائم وفي الجوزاء ظهر الناس وفي الثور ظهر النبات[4]. وتخيل نجوميون آخرون سُلَّماً تطورياً معتمداً على انتقال دوران الفلك من حالٍ إلى حالٍ أحسن استقامة: لما دار الفلك على استقامة ظهرت البهائم ثم دار على أعدل من ذلك فأظهر القرد وكاد

---

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص١٨٨.

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢١٩-٢٢٠ و٢٦٥.

(٣) أخبار الزمان، ص ٧-٨.

(٤) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٢ ص٧٦.

يكون إنساناً ثم دار على غاية العدل فأظهر الإنسان. من هنا كان الإنسان ثمرة العالم ولهذا دعي العالم الأصغر إذ لا متفرق لو جُمع كان منه إنسان إلا العالم ولا مجتمع لو فُرق كان منه العالم إلا الإنسان. فالعالم الأكبر عالم بالفعل إنسانٌ بالقوة والإنسان إنسان بالفعل عالمٌ بالقوة[1]. لكن هذا السلم ينعكس اتجاهه في سلطان الكواكب السيّارة: في حُكم زُحل كانت أعمار الناس أطول وقاماتهم أعظم وأتم، ثم لما صار السلطان للمشتري انتقص ذلك ولم يزل يتراجع باضطراد[2].

بعضهم تخيَّل الكائنات والأمم الغريبة التي وُجدت أثناء سلطان الكواكب الثابتة قبل أن ينتقل السلطان إلى الجواري[3]. أما علي بن عبد الله القسري، صاحب كتاب القرانات، فيعتقد أنه «قبل آدم المعروف تكوَّنت أممٌ كثيرة وخَلق وآثار ومساكن وعمارات وأديان وملك وأملاك وخلائق على خلاف هذا الخلق في الطباع والأخلاق والكسب والمعاش والمعاملات (...) وكان قد يتصل العمارة في بعض المواضع ألوف فراسخ لا ينقطع مع مآكل عجيبة ولغات غريبة وطول القامات وصغرها وغير ذلك ما لا يُدرى كيف كان (...) وقد أبادهم الطوفانات والرجفات والزلال والهدّات والنيران والعواصف»[4].

بالإضافة إلى وجود بشرية سابقة على آدم في الدور الحالي، وأن لكل دور آدمه وحواؤه، تخيَّل بعضهم تعدد الأصول البشرية في الدور الواحد وافترض وجود عدة «آدمين». فزعم بعض القائلين بالأدوار «أن آدم وحوا في كل دور متفقٌ لكل بقعةٍ على حدة فلذلك تختلف هيآتهم وطبائعهم ولغاتهم»[5]. هذه الفكرة

(١) المصدر السابق، ج٢ ص-٧٦-٧٩.

(٢) المصدر السابق، ج٣ ص٢٠. والمصنف ينسب هذا القول إلى «كثيرٍ من القائلين بالطباع». إلا أن البيروني في الآثار الباقية ص٧٨-٨٠ يشير إلى تناقض المنجمين واختلافهم حول هذه المسألة إذ أن بعض الدهرية، بالرجوع إلى أصحاب أحكام النجوم، استبشعوا عظم الأجسام المحكية عن القدماء وما ذكرته الكتب الدينية عن طول أعمار الأنبياء قبل إبراهيم وأخرجوا ذلك من حيز الإمكان إلى حد الامتناع. هذا مع أن «أستاذهم» ما شاء الله المنجم قال بخلاف اعتقادهم.

(٣) أخبار الزمان، ص ٦ و١٠.

(٤) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٢ ص١٤٧-١٤٨.

(٥) البيروني، الآثار الباقية، ص١١٢.

عينها يُضيفها الشهرستاني للحرنانية الذين يعتقدون أن «طبيعة الكل تحدث في كل إقليم من الأقاليم المسكونة على رأس كل دور زوجين من كل نوع من أجناس الحيوانات ذكراً وأنثى من الإنسان وغيره»[١].

أثناء الدور يبقى نبض العالم وما يجري فيه من أحداث محكوماً بالأحداث الفلكية. ومنها دورة أوج الشمس الذي يحُدث في انتقاله من البروج الشمالية إلى البروج الجنوبية تبديل العامر خراباً والخراب عماراً. ومنها الاجتماعات والقرانات على أنواعها ومواقعها في المثلثات، خاصةً قرانات زُحل والمشتري المُسمَّيين العلويين، أكبرها وأوسطها وأصغرها. واعتُبرت أدوار الألوف الحادثة في الألوف التامة من السنين، كما يوحي كتاب السند هند، مُغيِّرة للزمان والدول والأديان والملل. وثمَّة أدبيات تنبؤية غزيرة حول سقوط الدول ونشوء دول أُخرى مكانها تخلَّقت في هذا الحقل من الكندي إلى الطوسي مروراً بالقرامطة والفاطميين الذين راعوا في استراتيجياتهم السياسية والعسكرية مثل هذه الأحداث الفلكية. ومن المعروف أن القرامطة كانوا يعتقدون أن قران المشتري والمريخ في برج القوس الحادث عام ٩٢٨/٣١٦ سينقل إلى إمامهم الدولة. وليس تنذر القرانات بزوال الملك والدول وانتقالها من قومٍ إلى قوم وظهور دين واندثار آخر وحسب لكن أيضاً بالأحداث العظيمة من خرابٍ وعمارة وبالكوارث الكونية بالنار أو بالأوبئة أو بالماء كالطوفان المعروف بطوفان نوح الذي وقع، على ذمة أبي معشر، عند اجتماع الكواكب بين الدرجة ٢٧ من الحوت والدرجة الأولى من الحمل بعد ١٨٠ ألف سنة من بدء الدور الحالي وفي منتصفه[٢]. كما تنهض في أدوار الألوف، يقول أبو معشر، الهياكل والبنيان العظيم وبيوت العبادات. بعض القرانات سعود تُحدث اعتدال الزمان واستواء طبيعة الأركان فتعمر البلاد ويكثر بنيان المدن والقرى. وبعضها نحسات تفسد الزمان وتخرج الناس عن الاعتدال وينقطع الوحي ويقل العلماء ويموت الأخيار وتجور الملوك ويُمنع نزول بركات السماء وتخرب المدن والبلاد وتقل العمارة على سطح الأرض من ربع إلى ربع وتصير مواضع

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥٥.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٥.

البراري بحاراً ومواضع البحار جبالاً وتكثر الآراء الفاسدة كما يعرض للأجساد من الأمراض والعلل من تغيرات الزمان والأوبئة والأغذية[1].

(١) يبدو أن يعقوب بن طارق هو أوّل من أتى في زيجه على «علم الدول»، استفاده من السند هند على ما جاء في النديم، الفهرست، ص ٣٣٦: «كتاب الزيج محلول في السند هند وهو كتابان الأوّل في علم الفلك الثاني في علم الدول». أما أشهر المصنفات في هذا الباب فهو كتاب أبي معشر البلخي «كتاب الدول والملل» وقد نشر في جزئين:

Abu Maäsar on Historical Astrology. *The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*. Edited and Translated by Keiji Yamamoto and Charles Burnett. 2 vols. Leiden, Brill, 2000.

وكذلك مصنفه «كتاب الألوف» أو «كتاب الألوف والأدوار» أو «كتاب الألوف في بيوت العبادات»

David PINGREE, *The Thousands of Abu Ma'shar*. The Warburg Institute University of London, 1968.

وقد خصص صاحب إخوان الصفا رسالة كاملة للأدوار والأكوار وما تحدثه القرانات في عالم الكون والفساد، ج٣ ص٢٤٩-٢٦٨. وكذلك ابن خلدون (المقدمة، ٥٩٥-٦٠٢) فقد كتب فصلاً طويلاً في القرانات ودلالاتها عند المنجمين الإسلاميين. هذا وقد وجّه البيروني نقداً عنيفاً لهذه النظريات ولأبي معشر خاصةً، الآثار الباقية، ص٣٥-٣٧. وتحتفظ بعض المكتبات منها مكتبة الأزهر ومكتبة آية الله الحكيم في النجف ومكتبة Kütahya في تركيا والBritish Musem ومكتبة معهد الثقافة والدراسات الشرقية في طوكيو (وإليه عُدنا رقم ٢٢٦٤) بمخطوط كتاب القرانات أو الاقترانات لأبي معشر.

الفصل التاسع

هياكل الصابئة وأصنامهم

بيوت العبادة عند الحرنانيين

لا يذكر السرخسي «الهياكل» إلاّ عرضاً في سياق حديثه عن القرابين[1]. وليس فيما وصلنا عن الحرنانيين أنفسهم أن أحداً منهم كتب عن الهياكل إلاً ما نفترضه من المصدر الحرناني الذي استخدمه صاحب إخوان الصفا في فصله عن الصابئين وفيه قطعة صالحة عن نصب الهياكل. أما عن أماكن العبادة في حران بالذات، فإن الإسلاميين قد ذكروا الهيكل المقام للإله سين (القمر) المعروف بمغليتيا (Μεγα Λήθεια΄ الصخرة الكبيرة أو Μεγάλη Θεά الربَّة العظيمة) والواقع في باب الرقة كما يذكر المسعودي[2]. والتسمية (الحجر الكبير) توحي أنه أُقيم في مكان كان فيه في القديم البعيد نصب حجري. وقد ذكر بعض المصنفين في المسالك والممالك هذا الهيكل. ومعظم هؤلاء، إتباعاً منهم لتقليد مسيحي قديم، وضعوه في قصة إبراهيم التوراتية فزعموا أنه هيكل آزر أبي إبراهيم[3]. إلا أن ابن شدّاد ينقل أن هذا الهيكل أُقيم في الحقيقة في الإسلام إذ أن الفاتح العربي أخذ الهيكل الذي كان لهم وحوَّله إلى مسجد وعوضهم عنه موضعاً آخر عمروا فيه الهيكل المذكور[4]. وبعض المصنفين يسميه المدوَّر نظراً لبنيته الدائرية. ويبدو أنه أُقيم قريباً من أسوار المدينة بحيث يمكن تحويله إلى قلعة. ويرجح صحة هذا الخبر ما

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٤.

(٢) المسعودي، مروج، ج٢، ص ٢٤٧.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص٢٤٧.

(٤) ابن شدّاد، الأعلاق الخطيرة، ج٣ القسم الأوّل، ص٤٣.

يومي إليه الكاتب المسيحي الحراني أبو سعيد وهب من أن المسجد الجامع وكنيسة الروم كانا في الأصل مواضع عبادة للحرنانيين[١]. ولعلَّ ثمَّة التباس بين مواقع متعددة كانت تنسب جميعها إلى إبراهيم. فابن شداد المتأخّر يذكر أنه يوجد بحران بالإضافة إلى المسجد الكبير الذي كان هيكلاً والمزار المعروف بمسجد إبراهيم، مسجد ثالث به «صخرة يقال إن إبراهيم عليه السلام كان يستند إليها»[٢]. وهذا يذكِّر بال λιθος. أما الاصطخري، وهو من معاصري المسعودي، فلا يذكر الهيكل لكنه يتحدَّث عن «مُصلّى يعظمه الصابئون» يقع على تلّ ويُنسب إلى إبراهيم. كما يذكر السدنة الحرنانيين (يسميهم المصنفون المسيحيون الحرانيون «كمرين» جمع كمر) وعددهم سبعة عشر[٣]. ابن حوقل الذي نقل عن الاصطخري يضيف أن للصابئين في حران «طربال كالطربال الذي بمدينة بلخ عليه مصلى الصابئين»[٤]. وفي مكان آخر يقول «ولهم بها تل عليه مصلّى الصابئين يعظمونه وينسبونه إلى ابراهيم»[٥]. من غير المرجَّح أن يكون هذا المصلى الواقع باحتمال كبير خارج المدينة، والذي يمكن أن يكون مصلّى الصخرة، هو الهيكل. فهذا الأخير كان في المدينة. وقد هدمه النميريون عام ٤٢٤/ ١٠٣٣[٦] أو ابن الشاطر والي حران لشرف الدولة العُقيلي في النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة[٧]. وبالإضافة إلى هذا الهيكل، أشار المصنفون الإسلاميون إلى «أديرة» حرنانية منها دير كادي أو كاذي على باب من أبواب حران يسمّى باب فندق الزيت، ودير سبتي (أو سيني) في باب السراب[٨]. ويذكر مصدر آخر ديراً للصابئة في الذهبانية[٩] بين

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٨.
(٢) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، ج٣ القسم الأوّل، ص٤٣.
(٣) الاصطخري، مسالك الممالك، ص٧٦.
(٤) ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ص٢٠٤.
(٥) ابن حوقل، المسالك والممالك، ص١٥٤.
(٦) الدمشقي، نخبة الدهر، ص١٩١.
(٧) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، ج٣ القسم الأوّل، ص٤٣.
(٨) النديم، الفهرست، ص٣٨٨ و٣٨٩ و٣٩٠.
(٩) وتُدعى اليوم عين العروس وتقع في سوريا.

حران والرقة عند منبع البليخ كان له عيد معروف[1]. وقد تحوَّل إلى «مشهد يزار»[2] يعتقد أهل البلدة اليوم أنه مقام الخليل. ولا نعرف ماذا يمثّل «الدير» في الديانة الحرنانية التقليدية. وثمَّة المجمع الذي زاره المسعودي وذكره آخرون. كما يذكر ياقوت هيكلاً للزهرة كان للصابئة في ترعوز وهي قرية قريبة من حران كانت تأهل بالحرنانيين حتى القرن الهجري الرابع[3]. إلا أن مصدر ياقوت ليس جغرافياً بل، كما يبدو، ما كانوا يتناقلونه عن أبي معشر البلخي حول بيوت العبادات. هذا ووثيقة الأمان التي أعطاها الخليفة الطائع للحرنانيين في النصف الثاني من القرن الرابع تذكر أماكن عبادة الحرنانيين بلغة إسلامية (مُصليات، مساجد، مجامع، ومشاهد) قائمة «بحران والرقة وديار مُضر»[4].

لم يذكر أحدٌ من الإسلاميين أنه دخل الهيكل فوصفه أو استوصفه إلا ما ذكره المصنفون الحرانيون المسيحيون في خلال وصفهم لطقوس الحرنانيين الدينية من وجود «منبر» يُرقى إليه بتسع درجات، و«محراب» يزين بالرياحين والورد الأحمر اليابس ويُنصب على رخامته في بعض المناسبات قبة للإلاهة بلثي ويعنون الزهرة[5]، وإلا ما نقله المسعودي عن القاضي الحراني ابن عيشون عن وجود أربعة سراديب تحت الهيكل نصبت فيها الأصنام، وما يقيمونه هنالك، على ذمة القاضي، في طقس ترسيم الأطفال في الدين من حيل يوهمون بها أن الأصنام تتكلّم[6]. وهذا الطقس أثار فضول الإسلاميين. فتوقف عنده صاحب إخوان الصفا[7]، ومصنف غاية الحكيم[8]. ومنه استوحى، كما نعتقد، كتاب رموز

(١) ياقوت، مراصد الاطلاع، ج١ ص٤٥٠ (نقلاً عن: Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, 630)
(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٣ ص٩.
(٣) المصدر السابق، ج٢ ص٢٢-٢٣.
(٤) رسائل أبي اسحق الصابي، نقلاً عن:
Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, 538.
هذا وقد توسّع كولسون في تاريخ حران قبل الإسلام وأماكن العبادة فيها وما بقي منها في الإسلام: *Die Ssabier*, I, ٣٠١-٤٧٢.
(٥) النديم، الفهرست، ص٣٨٨.
(٦) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٨.
(٧) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص ٣٠٢-٣٠٥.
(٨) غاية الحكيم، ص٢٢٦.

الأقلام المنسوب لابن وحشية النص الخاص بطقس «امتحان المواليد» الذي يحكيه عن بعض الطوائف الهرمسية[١].

اسطورة الهياكل السبعة

هذا ما عُرف عن بيوت العبادة عند الحرنانيين. إلا أن ما اشتُهِر عند الإسلاميين بهياكل الصابئة، وقد أخذ حيزاً كبيراً من اهتمامهم كعنصر أساسي في ديانة الصابئين، يكاد يكون معدوم الصلة ببيوت العبادة عند الحرنانيين. إزاء هذه الأدبيات نحنُ أمام ما يمكن اعتباره أركيولوجيا لاهوتية. فهي لا تنتمي إلى الجغرافيا الوصفية لكن إلى هذا الصنف من الأدب الغرائبي الذي يختلط فيه علم النجوم بالطقوس السحرية. لقد استخرجوا بنية هذه الهياكل وهندستها ووظيفتها من المذاهب المنسوبة للصابئين. إذا كان الصابئون يعبدون الكواكب المدبرة فمن تحصيل الحاصل أن تكون هياكلهم سبعة وأن تكون قد أُقيمت للكواكب وفق حسابات فلكية. من هنا أسطورة الهياكل السبعة. وثمّة تقليدٌ آخر يأخذ بالاعتبار الأبراج أو الكواكب السبعة مُضافاً إليها «الجواهر العقلية»، فيجعل الهياكل اثني عشر. ومثلما هو الحال في الأسطورة المعاصرة عمّا يُسمّى بعجائب الدنيا السبع، فإن تعيين هذه الهياكل سيختلف من مصنفٍ إلى آخر ومن زمنٍ إلى آخر. إذا كانت الكواكب سبعة وكانت الأقاليم مقسومة على الكواكب، وكان أهل كل إقليم يعبدون كوكباً ويسجدون له ويبخرون ويقربون ويذبحون وكانت روحانية ذلك الكوكب تدبرهم، كما علّم هرمس في كتاب الاسطماخيس[٢]، صار من المتوقع أن نجد في كل إقليم هيكلاً منصوباً للكوكب المدبر. هذا افتراض بنوا عليه. وافتراض آخر مؤسس على أن التدبير هو للكواكب مجتمعة. من هنا جعل بعضهم سبعة هياكل في كل أمة صابئة بل في المدينة الواحدة إذا كانت مثل منف المصرية. وإذا كانت الديانة الصابئية منتشرة في العالم القديم وخاصة فيما ورثه الإسلام عن اليونان والرومان، فإن الآثار والمباني العظيمة وبقايا الهياكل الضخمة في هذا

---

(١) ابن وحشية، شوق المستهام، ص١٨٠-١٨٣.

(٢) هذا ما نقله ابن خلدون عن كتاب الاسطماخيس، تاريخ، ج٢ ص٢٢٣.

الإرث هي بحكم الحال بقايا صابئية. من هنا لجوئهم إلى النظام الصابئي في تناول الآثار اللافتة المتواجدة في دار الإسلام حيث يتكفَّل العالمون بهذه الديانة وبعقائدها بإماطة اللثام عن هندسته وكيفية بنائه وتاريخه وما كان يجري فيه من الطقوس. وإذا أخذنا بعين الاعتبار مكانة الكهانة في هذه الديانة والدور الرمزي الذي يمثله هرمس -ولكل أمة من الأمم العالمة هرمسها- في تاريخ العمران والتمدن الإنساني، من جانب، وفي تاريخ العلوم النجومية من جانب، تكشفت لنا طبيعة هذه الهياكل، الخيالي منها والتاريخي، ووظيفتها «العلمية». فالهيكل الصابئي الذي أُقيم لهذا الكوكب أو ذاك، بما فيه من الصور والتماثيل والأصنام، ليس مكانًا للعبادة وحسب لكنه بيت الكوكب على الأرض أو فلكه الرمزي وموضع تجليات روحانيته ومخزن للعلوم والأسرار. هذه هي أبرز السمات التي تميِّز أدب الهياكل.

كان المنجمون أوَّل من رسم الإطار الأسطوري للهياكل وذلك قبل دخول الحرنانيين إلى المسرح الصابئي بأكثر من نصف قرن. وهذا نراه في كتاب المواليد لأبي سهل النوبختي منجم الرشيد. ففي نص نقله منه صاحب الفهرست -مع تعليق له عليه- يروي المنجم الفارسي الأصل أنه حين «ملك الضحاك بن قي (أحد الهرامسة الفرس-البابليين) في حصة المشتري ونوبته وولايته وسلطانه من تدبير السنين بأرض السواد بنى مدينة اشتق اسمها من اسم المشتري [بيل: بابل] فجمع فيها العلم والعلماء وبنى بها اثني عشر قصراً على عدة بروج السماء وسماها بأسمائها وخزن كتب أهل العلم وأسكنها العلماء فانقاد لهم الناس... وكان فيهم عالم يقال له هرمس..» ويُركِّب صاحب الفهرست على حكاية النوبختي الإثني عشرية أسطورة موازية سبعية يجمع فيها القصر بين مكان العبادة وبيت الحكمة. يقول النديم: «من غير كلام أبي سهل: بنى [أي الضحاك] سبعة بيوت على عدد الكواكب السبعة وجعل كل بيت منها إلى رجل..»[(١)]..

إلا أن الذي أعطى للأدبيات الإسلامية حول هياكل الصابئة بنيتها الثابتة مُسبغاً عليها بعداً أُممياً هو المنجم أبو معشر البلخي. ففي الفصل الذي خصصه لبيوت

---

(١) النديم، الفهرست، ص٢٩٩-٣٠٠.

العبادات في كتاب الألوف فسَّر أبو معشر نشوء عبادة الأصنام وإقامة الهياكل على ضوء المثال النجومي. وهذا التفسير سيتبناه المسعودي والشهرستاني وسواهما من غير تردد. كما أنه حاول إحصاء الهياكل القديمة الموجودة بقاياها في دار الإسلام. خلافاً لمصنفي كتب البدء وقصص الأنبياء وللإخباريين التقليديين كابن الكلبي وسواه في تفسيرهم لظهور الأوثان وعبادة الأصنام بتدخل الشيطان أو المحاكاة أو الانزلاق التدريجي من تعظيم صور الآباء والمعلمين إلى عبادة تلك الصور[1]، رأى أبو معشر إن الناس في الهند والصين وفارس القديمة اتخذوا الأصنام في البداية على صورة الله والملائكة المحتجبين في السماء. «فلم يزالوا كذلك حتى قال بعض من كان عندهم في حكم الأنبياء إن الأفلاك والكواكب أقرب مرتبة إلى الله وأنها حيَّة ناطقة مدبرة فعظموها وقربوا لها القرابين»[2]. ومن هنا استخرج اللاحقون، كالشهرستاني ومن نقل عنه، مقولة «أصحاب الهياكل» حيث يُشار بالهيكل إلى الكوكب لا إلى بيت العبادة[3]. ويتابع أبو معشر: ولأن الكواكب تختفي بالنهار، جعلوا بعد ذلك «أصناماً على عدد الكواكب السبعة وجعل كل صنف يعظم كوكباً معلوماً بجنسٍ من القربان واعتقدوا أنهم إذا عظموا الأصنام تحركت الكواكب لهم بما يحبون وبنوا لكل صنم هيكلاً وسموا ذلك البيت باسم الكوكب»[4]. وسوف يخترع الشهرستاني لهؤلاء اسم «أصحاب الأشخاص» مُعيداً صياغة نص أبي معشر بلغته ومفرداته[5]. على هذا التأويل لظهور الهياكل سيبني اللاحقون أساطير متنوعة، سوداء أو بيضاء، ينسجون فيها، اعتماداً على معطيات أحكام النجوم الدقيقة، عجائب الأمور أو الفظائع.

ومن جهةٍ أُخرى حاول أبو معشر إحصاء هياكل الصابئين في دار الإسلام اعتماداً على ما وصل إلى علمه من أخبار الجغرافيين والرحالة. ولعله استعان

---

(١) راجع مثلاً كتاب الأصنام لابن الكلبي.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ص١٥٥.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ص٤٩. خلافاً للقاضي المعتزلي، لا يذكر الشهرستاني أبا معشر أو المسعودي اللذين نهبهما.

(٤) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ص١٥٥.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ص٥٠.

بمصادر حرنانية مكتوبة أو شفوية. ومن المحتمل أن يكون قد احتسب هذه البيوت أو بعضها في عداد الهياكل المقامة للكواكب السبعة. فذكر المواضع التي كانت فيها أصنام الكواكب: الشمس في بعلبك، والقمر في حران وفي سلسمين -وهي قرية حرنانية قريبة من حران واسمها القديم صنم سين كما يقول-، والزهرة في ترعوز (وتفسير ترعوز: باب الزهرة) «ويذكرون [أي الصابئون] أن الكعبة وأصنامها كانت لهم وعبدتها كانوا من جملتهم وأن اللات كان باسم زُحل والعُزّى باسم الزهرة». وهذا ما يُفسر بقاء الكعبة على وجه الدهر إذ أن زُحل هو رمز الثبات والبقاء. «ومن آثارهم أيضاً القبة التي فوق المحراب عند المقصورة في جامع دمشق وكان مُصلاّهم أيام كان اليونانيون والروم على دينهم» قبل أن تصير في أيدي اليهود ثم المسيحيين ثم المسلمين[١]. وهذا الهيكل كان للمشتري كما فصَّل اللاحقون. وفي رواية مما جمعه النويري نجد صيغة من أسطورة الهياكل أو البيوت السبعة قريبة الصلة برواية أبي معشر: البيت الأول الكعبة وهو بيت زُحل من بناء إدريس. بيت المريخ كان بمدينة صور وبيت المشتري بدمشق موضع الجامع الأموي وبيت الشمس بمصر ويسمى عين شمس وبيت الزهرة كان بمنبج وبيت القمر وهو بيت الصابئة الأعظم بحران[٢]. والأرجح أن الأسطورة الأصلية جعلت بيت الشمس في بعلبك. فالبيوت السبعة هذه موجودة جميعها في سوريا وبلاد العرب. يُضاف إلى ذلك أن الأساطير المصرية جعلت في كل من هرمي الجيزة سبعة هياكل للكواكب. هذا عدا عن البرابي الكثيرة وما فيها من الدهاليز.

في قصة الهياكل هذه لا يوازي مساهمة أبي معشر في الأهمية إلا مساهمة المسعودي. لقد ترسَّم المسعودي خطى أبي معشر تسعفه في ذلك سعة معارفه الجغرافية وميوله الشيعية وموهبته القصصية. فكان أوسع المصنفين علماً بهياكل الشرق والغرب أو كما يقول «البيوت المعظمة والهياكل المُشرَّفة». فهو قد خصص في المروج فصلاً طويلاً تناول فيه الهياكل السبعة وهياكل الصابئة وهياكل الروم وهياكل الصقالبة وبيوت اليونانيين. هذا فضلاً عن بيوت النيران وبعض عجائب

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٠٥ والبيروني يعيد إلى أبي معشر البلخي «في كتابه في بيوت العبادات».
(٢) النويري، نهاية الأرب، ج١ ص٥٦.

الدنيا كالسد الأعظم والأهرام والهياكل المصرية التي سماها المسلمون «برابي» ومنارة الإسكندرية. لقد جنى المسعودي أخباره المختلفة من مصادر شتى ومنها، كما يُلمح عرضاً، كتاب جغرافي في صورة الأرض دلَّ فيه واضعه على «الأبنية المعظمة والهياكل المشيدة»[1]. لكن صاحب المروج لم يتمكن من وضع بعض النظام في تلك الأخبار ولا التوفيق بين الأساطير المتنوعة التي وصلته بخصوص الهياكل، كما لم يوفق دائماً إلى إيجاد صيغة تسمح له بإدراج الآثار المعروفة في دار الإسلام في الإطار الأسطوري الذي افترضه لها.

لقد تبنى من جهة، حرفاً بحرف، تفسير أبي معشر لظهور عبادة الكواكب وأصنامها وأسطورة الهياكل وفلسفة المنجمين السبعية متوسعاً ومالئاً الفراغ بالتفاصيل كصنيعه، مثلاً، في إحلال بوداسف في الموضع الذي يكتفي فيه أبو معشر بالقول «من كان عندهم في حكم الأنبياء». وإذا كان أبو معشر، كما يبدو، لم يحصِ الهياكل السبعة إحصاءً كاملاً، فإن المسعودي سيجد الهياكل السبعة بين الهند والصين واليمن مروراً ببلخ وأصفهان وجزيرة العرب: البيت الأول هو الكعبة وكان لزحل. البيت الثاني على رأس جبل بأصبهان. البيت الثالث يُدعى مندوسان بالهند. البيت الرابع النوبهار للقمر في بلخ وكان سادنه برمك القديم جد البرامكة[2]. البيت الخامس بغمدان باليمن، للزهرة، بناه الضحاك (وهو طوراً من ملوك اليمن وطوراً الأزدهاك الفارسي الذي ذكره النوبختي المنجم). البيت السادس بكاوسان بمدينة فرغانة بخراسان على اسم المدبر الأعظم أي الشمس. والبيت السابع وهو أعجبها بأعالي بلاد الصين وهو للعلة الأولى[3].

بيد أن المسعودي، على الرغم من اعتماده على تأويل أبي معشر، وهو تأويل

---

(1) المسعودي، مروج، ج١ ص٣١٥.

(2) كان النوبهار لا يزال قائماً في آخر القرن الهجري الثاني. وقد حاول الفضل بن يحيى البرمكي عام ١٧٩/ ٧٩٥ هدمه «فلم يقدر على هدمه لوثاقته وعظم المؤونة عليه فهدم منه قطعة وبنى فيها مسجداً»، الجهشياري، الوزراء والكتاب، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ص ١٢٣.

(3) المسعودي، مروج، ج٢ص ٢٣٦-٢٤٢. واللائحة التي ينقلها المقريزي في المواعظ والاعتبار ج١ص٦٣٨ مختلفة: الكعبة وبيت المريخ بصور وبيت المشتري بدمشق وبيت الشمس بمصر (من بناء أوشهنج الملك الفارسي الأسطوري) وبيت الزهرة بمنبج وبيت عطارد بصيدا وبيت القمر بحران.

صابئي صريح، وعلى الرغم من إدخاله لبوداسف -وهو عنده مؤسس مذاهب الصابئة -في ذلك التأويل، وعلى الرغم من توكيد أبي معشر أن الصابئين هم «القوم» الذين يومئ إليهم صاحب المروج أنهم يدّعون أن البيت الحرام هو أحد البيوت السبعة المعظَّمة المتخذة على أسماء الكواكب وأنه بيت زُحل[1]، على الرغم من كل ذلك، فالمسعودي لا يصف تلك الهياكل السبعة المشيدة للكواكب السبعة بالصابئية. هذا لأنه قد خص بهذه التسمية نوعاً آخر من الهياكل. فهو يسوق أسطورة اثني عشرية تضيف إلى الصابئة الحرنانية إقامة هياكل بعدد بروج السماء، شُيِّدت على «أسماء الجواهر العقلية والكواكب»، مهندسة وفقاً لأسرار ورموز خاصة، هي هيكل العلة الأولى وهيكل العقل وهيكل السياسة وهيكل الضرورة وهيكل النفس وهذه مُدَوَّرات الشكل، وهيكل زُحَل مسدس وهيكل المشتري مثلث وهيكل المريخ مربع وهيكل الشمس مربع وهيكل عطارد مثلث في جوف مستطيل وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع وهيكل القمر مثمن الشكل[2]. إنها مجرد لائحة يوردها صاحب مروج الذهب لا يهمه أن يجد فيها مكاناً للهيكل الحرناني الباقي (مغليتيا) أو لهياكل اليونانيين أو الروم أو الأهرام، هياكل الصابئة بامتياز، أو الكعبة. ولا تهمه معرفة أين كانت تقوم تلك الهياكل. كما أنه لا يهتم بالعلاقة التي قد تربط هذه الهياكل الاثني عشر بالهياكل السبعة على الرغم من أن هيكل العلة الأولى موجود في اللائحتين. وهذا يدل على أن لكل من الحكايتين مصدر مستقل تماماً عن مصدر الأُخرى، وأن المصنف لم يستطع أن يلائم بينهما.

وإذا كان المسعودي لا يصف الهياكل السبعة صراحةً بأنها صابئية، فالنصوص التي يصف فيها هذه الهياكل وهياكل الهند والصين -ومنها هيكل العلة الأولى- وبرابي المصريين تخضع جميعها لمثال واحد هو مثال نجومي بامتياز. فالنص الذي يصف فيه هيكل العلة الأولى -وهو نص جدير بألف ليلة وليلة- يختصر المذهب الصابئي في تدبير الآلة الفلكية لعالم الكون والفساد ويصب في تأويل أبي معشر

---

(١) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٣٧.

(٢) المصدر السابق، ج٢ ص٢٤٧ وسيطو الشهرستاني على كامل الفصل في الهياكل من غير ذكر المسعودي، الملل والنحل، ج ٢ص٥٧ و٨٨ و٢٣٤.

لظهور عبادة الكواكب وإقامة بيوت العبادة: لهذا الهيكل «سبعة أبواب، في كل باب منها سبع كُوًى يقابل كل كوة صورة منصوبة على صورة كوكب من الخمسة والنيرين من أنواع الجواهر المضافة إلى تأثير تلك الكواكب، من ياقوت أو عقيق أو زمرد على اختلاف ألوان الجواهر... ولهم في هذا الهيكل علوم في اتصال الأجسام السماوية وأفعالها بعالم الكون الذي تحدثه، وما يحدث فيه من الحركات والأفعال عند تحرك الأجسام السماوية؛ وقد قرب ذلك إلى عقولهم بأن جُعل لهم مثالاً من الشاهد يدل على ما غاب عنهم من فعل الأجسام السماوية في هذا العالم، وهو خشب الديباج الذي ينسج به...»[1].

وفي مكان آخر يعود إلى هذا الهيكل المدور لكن هذه المرّة في نص يرمز، كما عند الصوفيين، إلى المعرفة المتمنّعة التي تلتهم طالبها: «**أن بأقصى بلاد الصين هيكلاً مدوراً له سبعة أبواب، في داخله قبة مُسبَّعة عظيمة الشأن عالية السمك، في أعالي القبة شبه الجوهرة يزيد على رأس العجل تضيء منه جميع أقطار ذلك الهيكل، وأن جماعة من الملوك حاولوا أخذ تلك الجوهرة فلم يَدْنُ أحد منها على مقدار عشرة أذرع إلا خرَّ ميتاً وإن حاول أحد منهم أخذ هذه الجوهرة بشيء من الآلات الطوال كالرماح وغيرها وانتهت إلى هذا المقدار من الذَّرْع انعكست وعطلت، وإن رميت بشيء كان كذلك، فليس شيء من الحيل يؤدي إلى تناولها بوجه ولا بسبب، وإن تعرض لشيء من هَدْم هذا الهيكل مات مَنْ يروم ذلك. وهذا عند جماعة من أهل الخبرة لقوةٍ دافعةٍ منفردةٍ قد عملت من أنواع الأحجار المغناطيسية. وفي هذا الهيكل بئر مُسبَّعة الرأس متى أكَبَّ الإنسان على رأس البئر إكباباً متمكناً تهوَّر في البئر فصار في أسفلها على أم رأسه. وعلى رأس هذه البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم أراه بقلم المسند هذه بئر تؤدي إلى مخزن الكتب وتاريخ الدنيا وعلوم السماء وما كان فيما مضى من الدهر وما يكون فيما يأتي منه، وتؤدي هذه البئر أيضاً إلى خزائن وغرائب هذا العالم...**»[2].

ومن المستغرب أن يمر المسعودي مرور الكرام بهياكل الهند في هذا الفصل

---

(١) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤١-٢٤٢.

(٢) المصدر السابق، ج٢ ص٢٥٠-٢٥١.

مع أن مذاهب الهنود تنتسب، عنده، إلى العائلة النجومية، ومع أن بيوت العبادات بالهند حظيت باهتمام الرحالة لما فيها من الفخامة والغنى الفاحش وتماثيل «البددة» من الذهب والجواهر، ومنها هيكل المولتان الذي كان يُعتبر أحد «الهياكل السبعة»[1]، ومع أنه (أي المسعودي) كان قد ذكر في أخبار الهند «بيت الذهب» في أسطورة شبيهة بأسطورة هيكل العلة الأولى الذي في الصين. «فبيت الذهب هو من بناء البرهمن ملك الهند الأوَّل (هرمس الهنود) الذي ظهرت في أيامه الحكمة وتقدمت العلماء وشيَّدت الهياكل وأعظمها بيت الذهب وقد رصع البرهمن الهياكل بالجواهر المشرقة المنيرة وصورَ فيها الأفلاك والبروج الإثني عشر والكواكب وبين بالصورة كيفية العالم وأرى بالصورة أيضاً أفعال الكواكب في هذا العالم وأحداثها للأشخاص الحيوانية من الناطقة وغيرها وبين حال المدبر الأعظم الذي هو الشمس وأثبت في كتابه براهين جميع ذلك، وقَرَّبَ إلى عقول العوام فَهْمَ ذلك وغرس في نفس الخواص دراية ما هو أعلى من ذلك»[2]. وكأن المسعودي في تمييزه بين فهم العوام وفهم الخواص يشير إلى الفرق الذي دعا الشهرستاني إلى التمييز بين أصحاب الهياكل وأصحاب الأشخاص. وشبيه بما صنع البرهمن ما صنع توتال ملك الصين الذي جمع الناس على دين واحد وشريعة واحدة «وأمرهم بقرابين للهياكل ودخن، وأبخرة للكواكب، وجعل لكل كوكب منها وقتاً يتقرب إليه فيه بدخن معلوم من أنواع الطيب والعقاقير، وأحكم لهم جميع الأمور»[3].

وأغرب من ذلك أن المسعودي لم يضف الأهرام والبرابي المصرية لهياكل الصابئين مع أنه كان قد ذكر من قبل أن «أحد هذين الهرمين هو قبر اغاثاديمون والآخر قبل هرمس وبينهما نحو من ألف سنة - أغاثاديمون المتقدم - وكان سكان مصر وهم الأقباط يعتقدون نبوتهما قبل ظهور النصرانية فيهم، على ما يوجبه رأي الصابئين في النبوات»[4]. وفي موضع آخر يقول: «أهرام مصر وهى عند من ذكرنا من الصابئين قبور أجساد طاهرة». كما يعتبر أن البرابي التي بسائر بلاد مصر كانت

---

(١) راجع بعد.

(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص٧٦.

(٣) المصدر السابق، ج١ ص١٣٤.

(٤) المسعودي، التنبيه، ص ١٩-٢٠.

«بيوت عبادتهم الكواكب السبعة النيرين والخمسة وغيرهما من الجواهر العقلية والأجسام السمائية التي هي وسائط بين العلة الأولى وبين الخلق»[1].

من جهة أخرى، حاول المسعودي إحصاء الهياكل التاريخية المعروفة في المنقلب الغربي. منها آثار البيوت الثلاثة التي كان اليونانيون أيام كانوا صابئين قد أقاموها: الأول بيتٌ بإنطاكية لا يُدرى أهو المعروف بالديماس الواقع في سوق الجزارين على يسار الجامع وكانت بقاياه لا تزال قائمة، أم هيكلٌ آخر كان واقعاً خارج السور وقد حوله المسلمون مرقباً. والبيت الثاني هو بعض تلك الأهرام التي بمصر. والبيت الثالث هو، على زعم البعض، بيت المقدس[2]. وبخصوص هذا الهيكل الأخير كان المسعودي قد كتب في التنبيه أن القيصر الروماني أدريانوس أشاد في القدس هيكلاً للزهرة[3]. لكنه يعود بعد فقرات فيذكر مرَّةً أُخرى «الهياكل المعظمة عند اليونانيين» فيُلحق بما سبق له إحصاؤه منها هياكل بعلبك وهيكل جيرون بدمشق وهيكل المشتري الذي حُوِّل من بعد إلى الجامع الأموي[4]. أما أوائل الروم من الصابئين فينسب إليهم ثلاثة بيوت أيضاً: هيكل قرطاجنة بتونس وهيكل في بلاد الفرنجة وثالث في مقدونية[5].

نصبة الهياكل

صاحب إخوان الصفا لا يتعرض لموضوع الهياكل من وجهة نظر أركيولوجية أو تاريخية أو يدرس تاريخها أو مواقعها. أنه كالمسعودي يجعل عدد هياكل الصابئة بعدة الآلهة مع الفارق أنه أحصى سبعة وثمانين هيكلاً إذ أضاف إلى الكواكب عدداً من آلهة الأساطير اليونانية والأنفس العلوية المفارقة الملائكة منها والشياطين. لكنه يتناول ما يمكن تسميته علم إقامة الهياكل أو «نصبة» الهياكل. والمقصود بـ«النصبة» الخريطة أو الهيئة الفلكية الموائمة لإقامة الهيكل في المدينة. من المعروف أن

---

(١) المسعودي، التنبيه، ص٢٠.
(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٣.
(٣) المسعودي، التنبيه، ص١٢٨.
(٤) المسعودي، مروج، ٢ص٢٥٨-٢٦٠.
(٥) المصدر السابق، ج٢ ص٢٤٤.

الأقاليم مقسومة على الكواكب وكذلك المدن. فإذا كان كوكب المدينة في سعوده بوشر ببناء الهيكل. وصُوِّر الكوكب مع خريطة السماء في ذلك الوقت ووُضع للهيكل دستور وسنة أعمال مناسبة لطالعه مع ذكر الأمور التي تصلح أن تُسأل فيه. وحفظ ذلك السدنة في الهيكل. وجُعل ذلك اليوم عيداً لذلك الكوكب في ذلك الهيكل. ويتفرَّد المصنف بوصف أحدها وكأنه هيكل حران كما وصفه المصنفون المسيحيون: الهيكل فيه قسمان واحد للرجال وآخر للنساء. وفي كل قسم بيت عظيم يتحول إذا أُغلق بابه إلى غرفة سوداء تامة إذ ليس في حيطانه أو بابه ثقوب هو «بيت السر». بابه إلى الجنوب وصدره إلى الشمال. فيه صور البروج الإثني عشر وتماثيل الكواكب السيارة وهي في شرفها على أن تكون مادة التمثال من المادة الواقعة في قسمة الكوكب: الذهب للشمس والفضة للقمر وهلم جرا. بين يدي التماثيل فسحة فيها سبعة أقراص من طينٍ أحمر يماثل كلٌّ منها تمثال كوكب، في كل منها مجمرة والبخور الواقع في قسمة الكوكب: العود للشمس والعنبر للمشتري والزعفران للزهرة وهلم جرا. عن شمال الكوكب إبريق شراب وثلاثة قضبان من الطرفاء وسكين حديد وخاتم حديد[١].

الهياكل الإثنا عشر

لقد ذكرنا آنفاً لائحة الهياكل الإثني عشر التي ساقها المسعودي. لا نعرف الأصل الذي نقلت عنه هذه اللائحة ولا مصدره. ولا نعرف إذا كان هذا الأصل يتوسع في وصف البيوت أو يكتفي بذكر شكلها الهندسي. لكننا نلاحظ أنه على هذا الأصل قد بُني النص الذي ينقله شيخ الربوة الدمشقي (القرن السابع للهجرة) في كتابه «نخبة الدهر»[٢]. فهذا الكتاب الذي يُصنَّف في الجغرافيا الكونية و«عجائب البر والبحر»، والذي أراد صاحبه أن يحذو فيه حذو المسعودي، خصَّص فصلاً لـ«وصف هياكل الصابئة» بعد الفصل الذي وصف فيه «المباني المتقدمة العظيمة والآثار العجيبة». لم يكن الشيخ الدمشقي رحالة بل جمّاعةً

(١) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٩-٣٠٠.

(٢) الدمشقي، نخبة الدهر، ص ٣٢-٤٤ وكان هيارب قد درس هذا النص واعتقد أن الصابئين الذين تخيَّل المصنف هياكلهم هم الحرنانيون.

للكتب. والفصل الذي ذكر فيه هياكل الصابئة ومذاهبهم، كالفصل الذي سبقه في المباني القديمة، جمعه من مصادر متفرقة عرفنا منها مصنفات المسعودي والشهرستاني وأحد الكتاب المغمورين المعروف بالنهاوندي كان ابن الجوزي قد أخذ عنه في تلبيس إبليس أسطورة «شنيعة» عن القرابين البشرية التي يقدمها بزعمه الصابئون للكواكب. غير أن الشيخ، بدلاً من أن يدل في كل مرَّة على مراجعه، فكَّك منقولاته وأعاد تركيبها فيما يشبه القصة تتجاور فيها من غير أن تتلاءم الفقرات المأخوذة من هنا وهناك. وبالإمكان تخليص النص المخصص لوصف الهياكل الإثني عشر التي كان المسعودي قد اكتفى بلائحتها.

على الرغم من الاختلاف في عدد الأفلاك في نظام العالم الصابئي (هي عند المسعودي تسعة في حين أنها عشرة في رواية الدمشقي) يقدم لنا النص مثالاً أراده المصنف متكاملاً لهياكل الصابئة. فبالإضافة إلى الشكل الهندسي لكل هيكل من هياكل الكواكب، نجد وصفاً للونه- لون الحجارة والأستار- والصور المرسومة في جدرانه والكرسي القائم على درج في وسطه مع عدد الدرجات والصنم ومعدنه، وأحياناً عمل السدنة، واليوم من الأسبوع الذي يؤم فيه الصابئون الهيكل، وأزياؤهم في ذلك اليوم وألوان ملابسهم. وكل ذلك مفصل على ما تقرر في لوائح تقسيم الموجودات على الكواكب بحسب خصائصها وطباعها. فيوم الأحد للشمس والاثنين للقمر (وقد نسي شيخ الربوة ذكره) والثلثاء للمريخ وهلمَّ جرا. وكذا الألوان والمعادن أو الحجارة التي صُنعت منها الأصنام فلكل كوكب لون ونوع من المعادن أو الحجارة. عدد الدرجات التي يستوي في أعلاها الكرسي بالصنم يوازي موقع فلك الكوكب في سلم الأفلاك: القمر ثلاث درجات فعطارد أربع فالزهرة خمس إلى زحل الواقع في الفلك التاسع لذا كان منبر هيكله من تسع درجات. ومعلومٌ أن الزهرة هي ربة الجمال واللهو والخفة. من هنا كان سدنتها من الجواري الحسان يعزفن ويلعبن بخلاف سدنة المشتري المتنسكين العاكفين على التعبد. وإذا طاف الصابئون في هيكل الزهرة بالصنم وهم لابسون الثياب البيضاء وبأيديهم المعازف والعيدان، فهم يأتون هيكل المريخ-إله الحرب- بالثياب الحمراء الملطخة بالدماء وبأيديهم السيوف المشهرة والخناجر... أمّا «الصور» فلا يذكر منها المصنف إلا ما كان في جدران هيكل زُحل وهيكل عطارد. وهي في الأولى عديدة ويتمثل

فيها الكوكب بصور متنوعة لرجل أسود هندي شائب في يده فأس أو حبل ينشل به دلواً، أو ينظر في العلوم القديمة الخفية، أو نجار بناء، أو ملك على فيل وحوله بقر وجاموس. أما صور هيكل عطارد، كاتب الفلك، فتمثل الغلمان الحسان بأيديهم قضبان خضر وصحائف مكتوبة منشورة. أما الأصنام فلا يوصف منها إلا صنم المريخ -وهو من حديد- يمثل رجلاً بيده سيف يقطر منه الدم وبيده الأخرى رأسٌ مخضوبٌ بالدماء.

والدائرة كما هو معروف رمز الكمال والبساطة. لذا كانت هياكل الجواهر العقلية مدورة. هيكل العلة الأولى دور مستدير كأنه نصف كرة منطبقة على الأرض انطباقاً كانطباق الخيمة وفي أعلاه ثمانٍ وأربعون كوة. وفي مشرقه وفي مغربه كذلك كوى. والشمس تدخل كل يوم من كوة وتغيب إزاء الكوة المقابلة. وترسل نورها من كوة من أعلى الهيكل عند منتصف النهار. وإذا كانت العلة الأولى اتخذت في هذا الهيكل الشمس رمزاً لها، فإن العقل يبدو في هيكله كالضمير المستتر. فهيكله مستدير مغلق من غير كوى. وكذلك هيكل السياسة. أما هيكل الضرورة ففيه «أمثلة تخاطيط الأكرة العشرة» أي صورة الفلك فكأن الضرورة هي ضرورة فلكية يقررها سير الكواكب. أما هيكل النفس فهو مستدير أيضاً وفيه صورة إنسان له رؤوس كثيرة منوعة وأيدٍ وأرجل متعددة رمزاً لانبعاث الانفس الجزئية من الكلية.

لا جدال أن هذا النص هو قصة في تخيُّل هياكل الصابئة أو في تصوير عقائدهم. إنه تمرين قليل الحيوية، رمزيته فقيرة وهندسته بسيطة ومعرفته بعلوم النجوم سطحية. لم يستعن كاتبه المتواضع بمصنفات الحرانيين المسيحيين في ما يقوم به الحرنانيون في الهيكل في المناسبات الدينية، ولم يلتفت إلى لغة الحرنانيين في تسميتهم الكاهن بال«كمر» ورئيس الكهنة «راس كمرين»، لا ولا إلى تمثيلهم مراتب الكهنوت في هياكلهم بما علا من الأفلاك كما يقول المسعودي. هذا لأنه لا يرمي إلى وصف عبادات الحرنانيين لكن إلى تصوير ما يمكن أن تكون عليه طقوس العبادة في هياكل ديانة النجوم. لقد اكتفى بالاستعانة بأوليات علم النجوم وقسمة الأمور على الكواكب، وبمصنفات صور الكواكب وفيها نجد معظم

الصور التي ذكرها. ولربما كانت الصور المعلقة أو المرسومة على جدران الكنائس هي ما أوحى له بتزيين جدران الهياكل بالرسوم. ومما لا شك فيه أن مصنف القصة قد استعان في وصفه لهيكل العلة الأولى بما كان يُروى عن بربا دندرة مما نجده عند ابن إياس[1]. لكن الصلة القائمة في الصابئية بين القيامات للكواكب والعلوم النجومية قد غابت عنه. وهو الأمر الذي لم يفت المصنفين الذين تخيَّلوا الحياة اليومية للكهنة في هياكل مصر القديمة.

دور الهياكل

بسبب الصلة بين مذاهب الصابئة وال«فلسفة»، اختلفت وظيفة الهياكل عن وظيفة المسجد أو الكنيسة باختلاف وظيفة الكهانة في المعتقد الصابئي عن دور رجل الدين في الإسلام أو المسيحية. فالكاهن الصابئي في المخيال الإسلامي، على شبه هرمس وفيثاغورس، تتراوح صورته بين الحكيم العالم الفيلسوف والساحر المنجِّم الخبير بأنواع الطلاسم والتعازيم. فهذه البيوت المشيَّدة على أسماء الكواكب ليست للعبادة فقط بل هي بيوت للحكمة ومدن للعلوم. هذا ما رأيناه في أسطورة النوبختي حول بابل مدينة المشتري ومن كان فيها من العلماء-السدنة، وفيما ساقه المسعودي عن الهيكل المدوَّر وبيت الذهب.

كثيرة هي الحكايات التي تداولوها حول هيكل اسقلبيوس تلميذ هرمس والصورة التي نصبها في هيكله في روما على حركات نجومية بحيث استقرت فيها روحانية أحد الكواكب السبعة فكانت تجيب الناس على أسئلتهم[2]. وفي الجدل الذي نشأ حول العلوم والطب خاصةً بين من قال أنها من استنباط الإنسان ومن

---

(١) ابن إياس، نزهة الأمم، ص٤٤.

(٢) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص٤٤. يعيد ابن جلجل إلى المصنف اللاتيني المعروف ب«هروشيش» صاحب القصص (Paulus Orosius). ويشير المحقق أن هذا النص غير موجود في الأصل اللاتيني المعروف. وكذلك فهو غير موجود في الترجمة العربية القديمة التي نشرها عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «أوروسيوس. تاريخ العالم»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٢. ومن المؤكد أن المثال النجومي غريب تماماً عن كتاب هروشيش وخصوصاً فيما يذكره عن الرومان قبل التنصر. فحيث يصفهم الأصل اللاتيني بـ gentilis تسميهم الترجمة العربية بال«المجوس».

زعم أنها وحيٌ وإلهام[1] ادعى الصابئون «أن الشفاء كان يوجد في هياكلهم على يد كهانهم وصلحائهم بعض بالرؤيا وبعض بالإلهام ومنهم من قال انه كان يوجد مكتوباً في الهياكل لا يعلم من كتبه ومنهم من قال أنه كانت تخرج يد بيضاء مكتوبٌ عليها الطب...»[2]. هذا وقد بقيت الكتابات الغريبة على جدران المعابد في مصر حتى أمس موضوعاً مثيراً للخيال. فهي أما طلاسم وضعتها الملكة الكاهنة دلوكة تحفظ بها مصر من الغزو الخارجي أو أسرار العلوم خلَّدها هرمس في الحجارة بعدما تبيَّن له أن كوارث من ماء أم من نار ستحل بمصر كما كان أبو معشر قد علَّم. وهذا التعليم سيسود كتابات المتأخرين. نكتفي بذكر المسعودي: «وكانت هذه الأمة التي أتخذتَ هذه البرابي لهِجَة بالنظر في أحكام النجوم مواظبة على معرفة أسرار الطبيعة، وكان عندها مما دلت عليه أحكام النجوم أن طوفانًا سيكون في الأرض، ولم تقطع بأن ذلك الطوفان ما هو: أنار تأتي على الأرض فتحرق ما عليها، أو ماء فيغرقها، أو سيف يبيد أهلها. فخافت دثور العلوم وفنائها بفناء أهلها، فاتخذت هذه البرابي، واحدها بربا، ورسمت فيها علومها من الصور والتماثيل والكتابة..[3] أما صاحب الفهرست فقد افترض أن تلك البرابي «عملت لصناعة الكيمياء» ويوجد تحتها خزائن فيها صفائح من الذهب والنحاس والتوز نقشت فيها كما في الحجارة تلك العلوم»[4]. وسوف يستفيض المصنفون المصريون المتأخرون كالمقريزي وابن إياس وسواهما في «عجائب مصر» وهياكل منف السبعة وفي تخيُّل ما تحويه الأهرام من الأسرار والعلوم والهياكل وعما كان يجري في تلك البرابي من الأعمال السحرية وصناعة الطلاسم[5].

وبالإضافة إلى ذلك، كانت الهياكل المكان المفضل لاجتماع الفلاسفة

---

(١) لقد سجَّل إسحق بن حنين هذا النقاش في رسالته تاريخ الأطباء والفلاسفة المنشورة في آخر كتاب طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل، على إثر مناظرة جرت في بغداد عام ٢٩٠/٩٠٢. وقد أثار الموضوع معظم الإسلاميين الذين أرخوا للطب.

(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (دار المعارف)، ج١ ص١٦٥.

(٣) المسعودي، مروج، ج١ص٣٦٠.

(٤) النديم، الفهرست، ص ٤١٨.

(٥) راجع بعد.

والحكماء ومناظراتهم سواءً في بلاد اليونان أم في الهند. ففي «بيت الصور المذهبة» في بلاد اليونان جعل حنين بن إسحق (أو مصدره) «اجتماعات الفلاسفة» لتذاكر الفلسفة والآداب والحكمة. وهو يكاد يجعل الهياكل مرادفاً لبيوت الحكمة[1]. وعلى المثال عينه نُسجت الأسطورة التي أوردها المسعودي عن اجتماع الحكماء السبعة في بيت الذهب في الهند أيام البرهمن[2] على الرغم من الفرق الكبير بين مواعظ الفلاسفة اليونانيين الإنشائية وتساؤلات الفلاسفة الهنود الميتافيزيقية.

من هنا الدور الهام الذي أُسند لهياكل الصابئة في الأدبيات التي نشأت على هامش حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية. وكان ساد الاعتقاد أن ملوك الروم لما تنصروا هدموا هياكل «الحنفاء وعفوا معالم الحكمة وأزالوا رسمها» ومنعوا الناس من الكلام في شيء من الفلسفة وعلوم الأوائل للصلة التي كانت بينها وبين «الحنيفية»[3]، فكان إن انزوت الحكمة إلى ما تبقى من هياكل الصابئة. وعلى ما ذكروا في تلك الأساطير الأدبية، ففي هذه الهياكل كانت البعثات التي توفد إلى بلاد الروم في طلب المخطوطات تعثر على غايتها. وحين رأى المأمون أرسطو في منامه فطلب يبحث عن مؤلفاته عند ملك الروم، وجدها هذا الأخير مخبوءةً في هيكل كانت يونان تتعبد فيه قبل انتصار المسيحية[4]. وكلما أراد المصنف أن يولي أهميةً لكتابه المترجم (أو المنحول) كلما بالغ في وصف الهيكل الذي وجد فيه الأصل. زعم مُدوِّن الكتاب المعروف بـ«سر الأسرار» أو «كتاب السياسة في تدبير الرياسة» المنسوب لأرسطو أنه لما مشى في طلب هذا الكتاب قصد «الهياكل التي أودعت الفلاسفة فيها أسرارها» حتى وصل إلى هيكل الشمس الذي كان بناه هرمس الأكبر (أو في نسخة أُخرى أسقلابيوس) لنفسه ليمجد الله فيه. وهناك أعمل الحيلة على الراهب [!] حتى أباح له مصاحف الهيكل المودعة فيه فوجد في

(١) حنين بن إسحق، آداب الفلاسفة، ص ٤٨-٥١.
(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص٧٨-٧٩.
(٣) المصدر السابق، ج١ص٣٢١ والنديم، الفهرست، ص٣٠٢.
(٤) القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق ليرت، ص٢٩-٣٠.

جملتها المطلوب فنقله للمأمون[١]. وينقل صاحب الفهرست حكاية مماثلة عن هيكل موجود في بلاد الروم قديم البناء على جدرانه الكتابات والنقوش كان اليونانيون يعظمونه أيام عبادتهم الكواكب والأصنام ويدعون ويذبحون فيه وقد أُغلق من وقت ما تنصرت الروم. إلاَّ أن الموفد تمكن من الدخول إليه فوجد فيه من الكتب القديمة ما يحمل على ألف جمل. وكأن الراوي أراد أن يؤكد وجود الهيكل بوجود جماعة صابئية مجاورة له فزعم أن هذا البيت الذي يقع على مبعدة ثلاثة أيام من القسطنطينية يجاوره قومٌ من الصابئة الكلدانيين قد أقرتهم الروم على مذهبهم وتأخذ منهم الجزية[٢].

الأصنام

في الهياكل تقوم «الأصنام» أو «الأصنام والتماثيل» ونادراً «الأشخاص» (مع أن «الشخص» يُشار به إجمالاً إلى المجسم المبهم أو إلى ما يُرى من بعيد من الإنسان وغيره) أو «الصور» بمعنى الرسوم غالباً وبمعنى التماثيل نادراً. هذا ما تصوروا وجوده على سبيل المثال في سراديب هيكل باب الرقة في حران، كما ينقل المسعودي: «صور الأصنام التي جُعلت مثالاً للأجسام السماوية وما ارتفع من ذلك من الأشخاص العلوية» وهي «صور مجوَّفة وأصنام مشخصَّة»[٣].

إننا نستطيع أن نلمح بوضوح، في هذا السياق كما في سائر فصول قصة الصابئة، كيف تم تأليف هذه القصة من أبي معشر إلى المسعودي إلى الشهرستاني. حين يقول أبو معشر أنهم جعلوا «أصناماً على عدد الكواكب السبعة»[٤]، يفصل المسعودي أنهم جعلوا للكواكب «أصناماً وتماثيل على صورها وأشكالها وهيئاتها»[٥]. أما الشهرستاني فيشرح أن تلك الأصنام مُقامة على نسب وإضافات

---

(١) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص٦٧ وهذه الحكاية منقولة من مقدمة كتاب سر الأسرار. وكتاب سر الأسرار نشره سامي الأعور، دار العلوم العربية، بيروت ١٤١٥/ ١٩٩٥.ص٥٧- ٦٢.

(٢) النديم، الفهرست، ص ٣٠٤.

(٣) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٨.

(٤) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٥ ص١٥٥.

(٥) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٣٦.

فلكية: «فاتخذوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهياكل [أي الكواكب] السبعة كل شخص في مقابلة هيكل وراعوا في ذلك جوهر الهيكل أعني الجوهر الخاص به من الحديد وغيره وصوروه بصورته على الهيئة التي تصدر أفعاله عنه وراعوا في ذلك الزمان والوقت والساعة والدرجة والدقيقة وجميع الإضافات النجومية من اتصال محمود يؤثر في نجاح المطالب التي تستدعى منه»[١].

هكذا يصبح التمثال أو الصنم محلاً لروحانية الكوكب شبيهاً بالطلسم. وقد توسع ابن وحشية في كتاب السحر الكبير، نقلاً بزعمه عن الهرمس البابلي دواناي، في صناعة أصنام الكواكب المتكلمة[٢]، كما أناط بالأصنام دوراً نبوياً في ديانة الكسدانيين. وروى أساطير طريفة عن اجتماع الأصنام ونواحها على تموز[٣]. وهذا ما يُفسر الاعتقاد الذي نسبوه إلى الصابئين من أن التماثيل تتكلّم وتتحرَّك وتجيب على أسئلة الناس. وبذلك كان الكنهة المصريون يوهمون العوام بأن الآلهة أو الأرواح تنزل فتصير في الأصنام وتتكلم منها[٤]. وبذلك كان الحرنانيون يوهمون أطفالهم في طقوس الترسيم والدخول في الدين. وهو ما يفسره المسعودي بأنه مخاريق تتم بحيل ومنافيخ. إذ تقف السدنة وراء الستر فتتكلم بأنواع الكلام. فتجري الأصوات في الأنابيب والمنافذ الواصلة إلى التماثيل المجوَّفة بحيث يبدو وكأن الكلام صادر عن التمثال[٥].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص ٥٠-٥١.
(٢) السر المكتوم، ١٥٩.
(٣) راجع بعد.
(٤) اليعقوبي، تاريخ ج١ ص ١٨٨.
(٥) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٨.

الفصل العاشر

القيامات للكواكب والطباع التام

نعرف الكثير مما نقلته إلينا المصادر المتواترة -ومعظمها مسيحي حرّاني- عن العبادات في الديانة الحرنانية التقليدية: الطقوس والشعائر والصلاة والأعياد والقرابين والذبائح وأساليب الزجر. وهو ما درسه كولسون بالتفصيل معتمداً على مصادر يونانية وإسلامية[1]. وبالاقتصار على الصلاة، فما ذكرته رسالة السرخسي قريبٌ جداً من فروض المسلمين: كُتب على الحرنانيين ثلاث صلوات يومية الأولى قبل طلوع الشمس والثانية عند الزوال والثالثة تنقضي مع المغيب. يُضاف إليها ثلاث صلوات نافلة تتخلل الفروض. وتتم كل صلاة بعدد من الركعات يتخللها السجود. ويقابل الوضوء أنهم «لا صلاة عندهم إلا على طهور»[2]. غير أن نوعاً آخر من الأدبيات، فات معظمه بل جميعه كولسون، ينسبُ للصابئين، منذ مطلع القرن الرابع للهجرة، ما سُمي بال«القيامات للكواكب».

نجد هذه «القيامات للكواكب والقرابين لها» أو «الوقوف» للكواكب أو «خدمتها» أو «دعوتها» أو «مناجاة الكواكب» في غاية الحكيم الذي يعيد مصنفه إلى المنجم الطبري -أي، باحتمالٍ كبيرٍ جداً، أبي بكر محمد بن عُمر البغدادي المعروف بابن الفرخان الطبري من مجايلي سنان بن ثابت- الذي ينقل عنه المصنف قوله: «الذي عندي مما وجدتُ لرؤساء الصابئين وخَدمة الهياكل». يتبع ذلك فصلٌ طويل ختمه مؤلف الغاية ببعض الأخبار عن الحرنانيين[3]. وكان دوزي

---

(1) Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, 2-365.

(٢) النديم، الفهرست، ص ٣٨٣.

(٣) غاية الحكيم، ص ١٩٥-٢٢٥.

قد نشر وترجم هذا الفصل واعتقد ومثله كثيرون أن هذه القيامات للكواكب هي طقوس العبادة في المذهب الصابئي الحرناني[١].

بالنظر إلى أصول المذهب يغدو من تحصيل الحاصل أن يتوجه الصابئون إلى الكواكب. فإذا كانت الكواكب هي الآلهة القريبة لهذا العالم فلا جرم وجب على أهل العالم الأسفل أن يشتغلوا بعبادتها والتضرُّع إليها. ولعلَّ بعض الرسائل المُضافة لثابت بن قرة أو لسنان ابنه مثل «قسمة أيام الأسبوع على الكواكب» و«التلاوات المناسبة لكل من الكواكب السبعة في الصلاة» ذات صلة بالقيامات. ويبدو من ملاحظات ابن تيمية أنه قد أُضيف إلى ثابت بن قرة كما إلى أبي معشر مصنفات في دعوة الكواكب[٢]. يرجِّح ذلك الأخبار المنقولة عن ثابت من أنه كان يقوم بتجارب في العلوم الخفية مع صديقه قسطا بن لوقا، وأنه كان متصلاً بروحانية زُحل تكلمه وترعاه وتدرأ عنه الأخطار[٣]. صاحب إخوان الصفا الذي يومئ إلى القيامات تحت اسم «التقرُّب إلى الكواكب» يختصر فلسفة «التقرُّب» عند الصابئين على النحو التالي: «إذا كانت الكواكب المستعلية علينا بتلك الحال من العلم والقدرة على التدبير فإن الحاجة تضطرنا إلى التقرب إليها والتضرُّع لها في إصلاح ما فسد منا وتسهيل ما عسر علينا وتسديد ما عدل عن الصواب من أفكارنا وآرائنا» فضلاً عن «التماس» أو «سؤال الحاجة». ومن ذلك «يحصل لنا أمران: أحدهما طيب العيش في الدنيا والثاني التمكن من الخلاص في الآخرة»[٤]. والشهرستاني أيضاً يشير إلى هذا النوع من التوسل فينقل عن الصابئين قولهم «وإنما يجب على الأشخاص في أفعالهم وحركاتهم اقتفاء آثار الروحانيات في أفعالها وحركاتها حتى يراعي أحوال الهياكل وحركات أفلاكها زماناً ومكاناً وجوهراً وهيئة ولباساً وبخوراً وتعزيماً وتنجيماً ودعاءً وحاجة خاصة بكل هيكل»[٥]. وفي موضع

(1) De Goeje, "Mémoire posthume... ", pp. 281-366.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة بجامعة محمد بن سعود، الطبعة الثانية، الرياض، ١٤١١/ ١٩٩١، ج١ ص٣١٣.

(٣) السر المكتوم، ص٤.

(٤) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٨.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٩.

آخر: «طريقنا في التوسل إلى حضرة القدس ظاهر وشرعنا معقول فإن قدماءنا في الزمان الأول لما أرادوا الوسيلة عملوا أشخاصاً في مقابلة الهياكل العلوية (...) وأوجبوا على من يتقرب بها إلى ما يقابلها من العلويات تختماً ولباساً وتبخراً ودعاءً وتعزيماً»[1]. ويكتب عن أصحاب الهياكل: «فعملوا الخواتيم وتعلَّموا العزائم والدعوات وعيَّنوا لزحل مثلاً يوم السبت وراعوا فيه ساعته الأولى وتختموا بخاتمه المعمول على صورته وهيئته وصنعته ولبسوا اللباس الخاص به وتبخروا ببخوره الخاص ودعوا بدعوته الخاصة به وسألوا حاجتهم منه»[2]. وهذا هو على وجه الدقة ما نجده في القيامات للكواكب. فهي ترمي إلى «استجلاب» أو «استنزال» روحانيات الكواكب وقواها، يلجأ إليها الصابئون، كما يوضح الطبري «عند اضطرارهم في مهمات أمورهم لـ«سؤال الحاجة وبلوغ المُراد». صاحب رسائل الإخوان والشهرستاني لا يصرحان بمصادرهما لكن بين ما ينقلانه وبين النص الطويل في غاية الحكيم قرابة حميمة وصلة واضحة مما يوحي بأن صاحب إخوان الصفا والشهرستاني كان تحت أنظارهما مصنفات في هذا الباب فاكتفيا بالإلماح دون الإفصاح.

والقيامات للكواكب تدبير إفرادي غير متعلق بمكان معيَّن كالهيكل أو المجمع. وهو ليس طقساً دورياً أو شعيرة تُقام في مناسبات دينية معروفة. لكنه يُعمل غب الطلب وفي الأوقات التي تحددها الاتصالات الفلكية المناسبة. ولا بد للقائم به من إحكام علم النجوم كقراءة خرائط الفلك وحساب الطالع ومعرفة طبائع الكواكب واختصاصها في تأثيرها وقسمة الأشياء لا سيما الحاجات والمطالب عليها. فإذا استُدِل على الكوكب بالحاجة وحُدِّد الزمان بمراعاة طالع المناجي من جهة ويوم الكوكب وساعته وشرفه وموقعه في البروج من جهة - ويُستحسن أن يكون ذلك في الليل حيث تكون «الأعمال أنفذ والقوى أكثر اتصالاً»-، وأُحضرت العدة، يستشعر المناجي، كما ينصح المصنف، «تقوى الله ويطهر قلبه من الاعتقادات الردية وثيابه من الدنس» ويخلص نفسه -لأن من شروط النجاح، يقول صاحب

---

(١) المصدر السابق، ج٢ ص٣٢.

(٢) المصدر السابق، ج٢ ص٤٩.

رسائل الإخوان، أن لا يصدر العمل «عن سريرة مدخولة ونية مضعوفة» أو أن يجري مجرى العبث والولع وإلاّ سقط الانتفاع به بل ربما كان داعياً إلى المضرة[1]. ثم يبدأ العمل وفق بروتوكول دقيق يتناول، وفق طبيعة الكوكب و«شخصيته»، لون اللباس فالهيئة والزي والخاتم والمجمرة فالدخن فالدعوة ثم تقديم القربان. هذا لأنه على المناجي «تحصيل مناسبة» بينه وبين الكوكب فيتشبَّه به ما أمكن قلباً وقالباً، جاعلاً بذلك من نفسه هيكلاً لروحانية الكوكب.

لزحل الثياب السوداء وللمشتري الأبيض والأصفر وللمريخ الأحمر والعصابة الحمراء والتقلُّد بالسيف وبما أمكن من السلاح. للشمس ثياب الملوك والعظماء من الديباج الأصفر وتاج الذهب. وللزهرة الثياب الفاخرة البيضاء وإكليل اللؤلؤ المنظوم...

أمام زُحل يقف المناجي شبه المغموم المحزون مطأطئ الرأس بزي اليهود إذ أنه صاحب دورهم. خاتمه من حديد ومجمرته من حديد. ولما كان المشتري صاحب دور النصارى اتخذ المناجي زي الرهبان بالمنطقة والصليب متواضعاً خاشعاً، كما يتقلَّد بـ«مصحف الحنفاء» وبإصبعه خاتم من البلور. للشمس زي الأكابر من الفرس وخاتم الذهب وكذلك المجمرة. للزهرة هيئة العرب وعمامتهم والثياب المطيَّبة وخاتم وأسورة من ذهب. وكما تبدو الزهرة في بعض صورها، يحمل الداعي باليد اليُمنى مرآة وباليسرى تفاحة أو مشطًا وأمامه قدح من الشراب. بل أن طمطم الهندي[2] ينصح بأن يلبس الرجل ثوب إمرأة مصبوغاً إذا وقف للزهرة[3]. وللمريخ خاتم ومجمرة من نحاس وزي الجند المحاربين وأهل الشرور

---

(١) إخوان الصفا، رسائل، ج٤ ص٢٩٩.

(٢) نُسبت إلى طمطم عدة مصنفات في النجوم والطلاسم ودعوة الكواكب بعضها لا يزال مخطوطاً على ما توفّر لسزكين:

Sezgin, *G.D.A.S*, IV, 118-119, et VII, 96-97.

هذا وقد قرأ سزكين الاسم بضم أوله (طُمْطُم) ولعله هكذا وجده في بعض المخطوطات، كما مال إلى الاعتقاد أنه مُحرّف عن Δανδαμις (دندميس) أحد محاوري الإسكندر من حكماء الهند في قصة الإسكندر اليونانية. بعض المخطوطات التي اطلعنا عليها حركَت الاسم بالفتح (طَمْطَم). وسنرى في القسم الثالث أن بعض الذي نُقل عن طمطم من «علم الفكر» هندي لا شك فيه ولا علاقة له بدندميس.

(٣) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص٦١٨.

وعبدة الأصنام فهو صاحب دورهم. لعطارد، كاتب الفلك، يجلس المناجي، كما في صور الكواكب، على كرسي الحكماء وكأنه يكتب. أما أمام القمر فيتزيا بزي الصبيان والأحداث ويتختَّم بالفضة.

لكل كوكب أكثر من نوع واحد من الدخن الذي يُحضَّر، على ما جاء في التصانيف المخصصة لذلك، من مواد مختلفة نباتية وعُضوية منها دم إنساني، بمقادير محددة. من هذه البخورات بخور الحنفاء الكبير للشمس وبخور الحنفاء للقمر. أما القرابين فلكل كوكب ما يقع في قسمته من الحيوان: تيس أسود لزُحل وخروف أبيض للمشتري. للمريخ السنور [الثور؟] وللشمس ولعطارد الديك وللزهرة الحمامة البيضاء أو اليمامة. أما القمر فله العجل الصغير أو النعجة.

فإذا ما لبس الداعي لون الكوكب وتزيا بزيه وتختَّم بخاتمه وأوقد بخوره في مجمرته، استقبل الكوكب بوجهه وتوجه إليه بـ«الدعوة». والدعوة، ولكل كوكب أكثر من دعوة واحدة، هي مديح الكوكب والثناء عليه بما حدد له علم أحكام النجوم من الطباع والأفاعيل والصفات. ويقابلها في الإسلام «الدعاء». يدعوه بأسمائه باللغات الخمس العربية والفارسية واللاتينية واليونانية والهندية. وقد يسميه «الأب». بعض الدعوات تتضمن كلمات أعجمية،كأنها يونانية الأصل، يُفترض أن التلفظ بها من غير فهم معناها ذو مفعول سحري. وأحياناً يتوجه الخطاب إلى الملاك الموكل بأمر الكوكب (اسبيل، روفاييل، روبياييل، بيطاييل، هرقيل، سمعاييل...). يُقسم المناجي على الكوكب غالباً «بحق رب البنية العُليا» أو «بحق كتبك المقدسة التي لا يفارقها شيءٌ في الأرض» (دعوة الشمس التي لا تخلو من الشاعرية) أو «بحق أخلاقك الكريمة وبحق ما يفيض عليك من نور الباري!» تتبعها اللازمة «ألا ما فعلت لي كذا وكذا». وقد يقول له مباشرة كما يخاطب الرجل خادمه من غير توسُّل: «أطع أمري واقضِ حاجتي!» وعبارة أُخرى تتكرر في جميع الدعوات هي «أفض علينا من قوى روحانيتك!»

أما «الحاجات» التي تُسأل وقد قدَّم لها النص بلوائح طويلة حسب اختصاص الكواكب فهي خارج إطار الخير والشر والحلال والحرام أو طلب المغفرة والرحمة أو الشوق والوجد والابتهال. إنها تتوخى المنفعة وتدور على طلب الثروة والعافية والسلطة واللذة. وقد تتعدى ذلك إلى إنزال الأذية والمرض بالخصوم والأعداء.

فمما تُسأل الزهرة «حب المشارب المسكرة والاستعمال لها وكثرة النكاح بأنواع شتى (...) والفرح بكل شيء فيه الشهوة». ومما يُسأل المريخ الإله الشرير «استحلال المحارم وقلة الورع والفجور والخبث والخُلف والأيمان الحانثة وأعمال السوء... وقطع الطرق والسلب والمكايدة ونقب الحيطان وفتح الأبواب وهتك الستور وكل عمل لا خير فيه.» إلا أن الغالب على الدعوات التي وردت في النص، كما في القيامة للمشتري، يؤيد ما ذكره إخوان الصفا من سؤال طيب العيش. فبعد أن يسلم عليه «السلام عليك أيها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف المتكفل بأمور العالمين!» يسأله بوصفه «الأب» أن يفيض «من روحانيتك الكريمة المتصلة بالقوى العلوية ما تحرس به أحوالنا وتكثر به أموالنا وتدفع به عنا جميع هموم معاشنا في دنيانا حتى يكون عيشنا خصباً ورغداً طيباً وصالحاً مباركاً وتصلح بقوى روحانيتك أجسامنا وتطول به أعمارنا وترزقنا الصحة من جميع الأسقام والآلام وتدفع بها عنا جميع البلاء قليله وكثيره... وتكسبنا بها الهيبة والإكرام والإجلال والإعظام وتضع لنا القبول في الأرض من جميع الأنام... واجعل قوةً من قوى روحانيتك التي تمسكنا بها محيطةً بنا تعضدنا وتحرسنا وتهدينا وتكرمنا وتشفع لنا إلى بارينا وتقينا من غلبة الطبيعة وملك الشهوة وتجعلنا بالعقل متخلقاً [كذا] وبه إلى أنوار اللاهوتية متعلقاً [كذا] وتمدنا بأنفس طاهرة وعقول صافية». وفي دعوة عطارد يسأل المعرفة والحكمة لكي تطلبه الملوك للخدمة: «...وقربتني من الملوك بتدبيرك وأيدتني بقوتك وفهمتني ما لا أفهم وعلمتني ما لا أعلم وبصَّرتني ما لا أبصر ورفعت عني الآفات الملتبسة من الجهل والنسيان والقساوة والضعف حتى تلحقني بمراتب الحكماء الأولين الذين سكنت قلوبهم الحكمة والفطنة...وأسكنت قلبي من روحانيتك الشريفة قوة لا تفارقني ونوراً أهتدي به في جميع أسبابي ومننت علي بخدمة الملوك والوزراء والسلطان وإفادة المال الجسيم بذلك السبب. وتعجَّل عليَّ بذلك!»

فإذا تلا الدعوة مرَّة ومرة سجد مراراً ثم يرفع رأسه ويقدم القربان يحرقه بالنار المضطرمة لا يأكل منه إلا كبده. بعد المناجاة قد تظهر للمناجي، كعلامة للقبول، شمعة موقدة هي روحانية الكوكب. وقد «تلبسه الروحانية وتقضي حوائجه في

العالم وتشفيه عامه ذلك من الأمراض إلى عام آخر وتسخر له العالمين». وإلى هذا تشير العبارة «استنزال» أو «استجلاب الروحانية»[1].

من الواضح تماماً أننا لسنا حيال طقوس دينية لكن أمام تدبير يقع في ما يسميه مصنف غاية الحكيم نفسه «علم الكواكب والقيام لها بالقرابين والدخن والرسوم» أحد فروع علم النجوم الثمانية، مما بز اليونانيون فيه سواهم[2]. والنص الذي ينقله الطبري عن الصابئين يبدأ بالعبارة الفنية المتداولة في تعليم الصناعات: «إذا أردتَ أن تناجي كوكباً أو تسأله حاجة...» ومن غير أن نشكك بمصدره الحرناني، لا يبدو لنا قطعاً انه نص دياني كما توهَّم دوزي أو هيارب. يؤكد ذلك أنه لا يسمي الكواكب بأسمائها السريانية وبتسمياتها الحرنانية التقليدية. ومن الغريب في قيامات منسوبة للحرنانيين أن يُدعى المريخ (مار سميا) صاحب دور «أهل الشرور وعبدة الأصنام». وهذا يدل أن الأصل هو كتاب تعليمي موجه إلى العموم ممن يشتغل باستجلاب روحانية الكواكب أو تسخيرها. وهذه صناعة برزت في القرن الثاني للهجرة مستفيدة مما نشأ على هامش الإسلام التقليدي من صناعة تسخير الجان قبل أن تستقل الواحدة عن الأُخرى بمراجعها المعرفية. لا يقتصر الاشتراك على المصطلحات كالتسخير والاستخدام والاستنطاق أو التقنيات التي ورثها المشتغلون بالصناعتين عن الهند فصبغها كل فريق بصبغته، بل يتعدى إلى الطرائق والبروتوكولات كالتطهير والتبخير وسواها. وهذا نراه في ملاحظات الجاحظ الذي يقول عن المعزمين من مدعي تسخير الجن والشياطين «ويزعمون أن الجن لا تجيبُ صاحب العزيمة حتى يتَوحَّش ويأتي الخرابات والبراري ولا يأنس بالناس ويتشبَّه بالجن ويغسل بالماء القراح ويتبخَّر باللُّبان الذَّكر ويراعي المشتري. فإذا دقَّ ولطُفَ وتوحَّش وعزم أجابته الجن وذلك بعد أن يكون بدنه يصلُح هيكلاً لها وحتَّى يَلذَّ دخولَه واديَ منازلها وألا يكرهَ ملابسته والكَوْنَ فيه»[3]. والنظّام في

---

(١) غاية الحكيم، ص١٩٥-٢٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٤ ص١٨٥ وأيضاً رسالة التربيع والتدوير، ص ٤٢.

هجائه لمحمد بن يسير يذكر المنادل الهندية إلى جانب سفر آدم و«الآصفيات» التقليدية إلى جانب زُحل والمريخ[1]. ولا نجد تفسيراً للعلاقة بين المشتري وزحل والمريخ من جهة وتسخير الجان من جهة أُخرى إلا الافتراض أن بعض المعزمين كان يحترف في وقت واحد تسخير الكواكب وتسخير الجان أو يخلط بينهما. ولسوف تستوعب صناعة تسخير الجان عند المتأخرين علم دعوة الكواكب بالكامل فيتصالح عندهم هرمس وآصف بن برخيا و«فلقطيريوس» وتصير «الدعوة» «قَسَماً» أو «عزيمة» وتتحوَّل روحانيات الكواكب إلى ملائكة ذي أعوان وخدم وتوابع وزوابع وقرائن وسكائن وغيلان وعفاريت وقبائل تطيعه من الجان. وفي كل حال، فقد شهد القرن الثالث ظهور عدة مصنفات في علم دعوة الكواكب منها كتاب «سر الأسرار»[2] المنسوب للمنجم العراقي المعروف باسم عطارد الحاسب. في هذا الكتاب -وهو من مراجع غاية الحكيم- الذي يبدو، من وجهة نظر تقنية، أكثر دقةً من «قيامات الصابئين»، وضع عطارد في ثمانٍ وأربعين نصيحة الشروط الأوفى لنجاح «العمل المعمول لإقامة الدخنات وتلاوة الدعوات» في «سؤال الحاجات». يوصي عطارد بأخذ الثوابت بعين الاعتبار في «استخدام» الكواكب. وغالباً ما يقول «استجِر بالشمس» أو «استعِن بزُحل» أو «استنطق عطارد!»[3]. ويُحسب أيضاً في هذا الفن كتاب «بليناس» الذي تضاف ترجمته لحنين بن إسحق[4]. ومع أن المراجع العلمية التي يعيد إليها بليناس مختلفة عن مراجع غاية الحكيم فإن المرجعية المعرفية والرسوم (النظام التطهيري والبروتوكول) والمصطلحات (استجلاب أو استنزال روحانية الكواكب)، هنا وهناك واحدة تقريباً. ويظهر من الأسطر القليلة التي ذكر فيها موسى بن ميمون كتاب طمطم الهندي أن هذا الكتاب

(١) الجاحظ، الحيوان، ج ٦ ص٢٣٣-٢٣٤.

(٢) مخطوط الكتاب يحمل عنوان «الأسرار السماوية» وهو محفوظ في مكتبة الاسكوريال مجموعة الغزيري رقم ٩٣٩.

(٣) غاية الحكيم، ص٣١٩-٣٢٣.

(٤) مخطوط محفوظ في مكتبة الاسكوريال في مجموعة الغزيري رقم ٩١٦ وفي مجموعة ديرينبورغ رقم ٩٢١.

الأخير قد خصص فصلاً على الأقل في الوقوف للكواكب[1]. وكتاب غاية الحكيم يُرجع، في العلم نفسه، إلى كتاب «العلم الإلهي» للرازي الطبيب ومنه يورد «مناجاة» مستعجلة للمشتري تُعمل من غير بخور وقربان لطلب السلامة في البحار[2]. بيد أن أهم المراجع في استنزال الروحانيات هو الكتاب المعروف بـ«الاسطماخس» الذي ينسبه الفهرست لهرمس ويصنفه خطأً في الكيمياء[3] في حين أن صاحب غاية الحكيم الذي استعان به يسميه «الأسطماخيس» ويضيفه إلى أرسطاطاليس الذي ورثه عن هرمس وكتبه إلى الإسكندر. فموضوعه «دعوة الكواكب» و«استجلاب» قواها[4]. وفيه يُسمي أرسطو لكل كوكب ثماني روحانيات؛ ست منها للجهات وواحدة للحركة وواحدة كلية. وهذه الروحانيات لها أجسام تلبسها وتتجسَّد فيها ولها في أقاليمها رجال تستولي عليهم فتفيض عليهم روحانيتها وتدلهم على معرفتها. والكتاب يرسم لدعوتها تدبيراً جماعياً يُقام في ما يشبه المأدبة تتجسَّد في خاتمته تلك الروحانيات وتحقق مقاصد الداعين[5]. وكتاب غاية الحكيم نفسه يحتوي على عدة مجموعات من دعوة الكواكب. وبروتوكول البعض منها يتضمَّن رسوماً تحضيرية تطهيرية تتناول كمية الطعام ونوعيته. والدعوات هنا وهناك تكاد تكون هي نفسها بألفاظها وأساليبها. وفضلاً عن التدبير التلطيفي الذي يمكن البراهمة من السياحة في دوائر الفلك، ينسب المصنف إلى الهنود تدبيرات في «جذب قوى الكواكب» تُدعى الفلقطيريات يتميَّز البروتوكول فيها بصيام سبعة أيام تسبق الدعوة وبإحلال الفلقطير محل البخور[6]. والفلقطير رقعة عليها رسمٌ مكوَّن من خطوط تؤلف باتصالاتها أشكالاً هندسية متنوعة تمثل اتصالات أشعة الكواكب الثابتة. أما القرابين من الحيوان وأسماء

---

(١) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص٦١٨.

(٢) غاية الحكيم، ص ٢٠٦.

(٣) النديم، الفهرست، ص ٤١٨.

(٤) غاية الحكيم، ص ٢١٠-١٩٨ ولا يزال هذا الكتاب مخطوطاً.

(٥) المصدر السابق، ص٢٤٥-٢٥٣.

(٦) المصدر السابق، ص٣١٩-٣٢٢.

ملائكة الكواكب فمتقاربة إن لم تكن واحدة. ويُترك تحديد الحاجة لطالبها على أن تكون من اختصاص الكوكب. كما يضيف إلى الأكراد والحبشة تدبيراً مقصوراً على القمر في كل برج من الأبراج[1].

وبقي علم دعوة الكواكب منتشراً حتى القرن الهجري السادس حيث عرف بعض الحيوية. في أواخر هذا القرن أحرق أحد ولاة بغداد من الحنابلة مجموعة من التصانيف في هذا الفن وجدت عند أحد أحفاد عبد القادر الجيلاني[2]. وفي هذا الوقت بالذات سيكتشفون في قرية بوصير بمصر بيت هرمس الحكيم[3]. كما سيظهر إلى الوجود كتاب «السر المكتوم» المنسوب للفخر الرازي الذي يخصص لعلم دعوة الكواكب مقالة طويلة من ستة أبواب[4]. ولا يقتصر الأمر على الكواكب السبعة بل يتعداها إلى الثوابت وخاصة روحانيات النجوم القطبية التي لا تُرى في الصورة السادسة من الصور الثماني والأربعين، وإلى مفاهيم وهمية افترض الحاسبون وجودها في خرائط السماء عند تقاطع مسارات النجوم مثل الرأس والذنب وروحانياتها الأربعة التي أجابت أرسطو بعد دعوات استمرت قريباً من سنتين. وأحد المصنفات المنسوبة لطمطم الهندي يرسم أعمالاً ودعوات وبخوراً لكل درجة من درجات الفلك باعتبار أن لكل درجة روحانياً أو «عوناً» يختص بها[5]. وإذا كان صاحب غاية الحكيم قد اختار «قيامات الصابئين» كأُنموذج تعليمي، فإن الرازي المنحول يختار رسالة في كيفية دعوة الكواكب السبعة منسوبة إلى أبي معشر البلخي هي «أحسن ما [رأى] في هذا الباب»[6]. مما يوحي بأن المصنفات في هذا العلم كانت كثيرة. أبو معشر يتحدث عن «تسخير» الكواكب.

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠٩-٣١٩.

(٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٧ ص٨٤.

(٣) المصدر السابق، ج ٦ ص٥٠٣-٥٠٤. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قمحة وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤، الجزء ٢٨ ص٢٤٦ وكان ذلك على وجه الدقة عام ٥٧٩/ ١١٨٣. وكان على الأرجح أحد الهياكل.

(٤) السر المكتوم، ص ١١٠-١٣٠.

(٥) المصدر السابق، ص٧١.

(٦) المصدر السابق، ص١١٣.

ويفضل على مصطلح «دعوة» تعبيراً مستوحىً من الإسلام هو «تسبيحة». لا يتعلَّق الأمر بسؤال حاجة عارضة من هذا الكوكب أو ذاك لكن بإقامة علاقة تسخير دائمة بالكوكب و«إحكام العلاقة بالأرواح الفلكية». وبهذا المعنى نفهم اتصال ثابت بن قرة المزعوم بروحانية زُحل. لذا فإن تدبير الكوكب الواحد يتكرر في كل شهر من شهور السنة الشمسية في آخرها يكتمل التسخير. وأثناء العمل تظهر تدريجياً علامات القبول كأن يطول ظل المسخر حتى يصل إلى ألف ذراع أو يرى الكوكب في منامه يعرض عليه الأمور. وفي الختام يصبح الإنسان والكوكب كالشريكين. يقول أبو معشر بعد تمكنه من ناصية زُحل «فكان هو يملي وأنا أكتب». كما أن تدبير أبي معشر يتم وفق حساب تفاضلي: خلافاً للمناجاة التي تبدأ بزحل، يبدأ التسخير بالقمر فإذا حصل المسخِّر منه على مقصوده توسل به إلى تسخير عطارد وبهما إلى الزهرة ثم بالثلاثة إلى الشمس وهكذا دواليك إلى زُحل، مُضيفاً قوَّةً إلى قوة، على أن لا يتوسل بكوكب إلى كوكب يضاده كالزهرة المناوئة للمريخ وكالمشتري الذي يعاديه زُحل. يكتب أبو معشر: «لما سخَّرتُ القمر وطلبتُ منه تسخير عطارد فعرَّفني القمر إلى عطارد ومدحني عنده بعذوبة ألفاظ وحلاوة صوت...» والبروتوكول أشد تعقيداً وأطول مدةً وأشراطه أكثر ويحتوي على أنظمة للصيام وأنواع الطعام والالتزام في أمور الحياة اليومية بأنماط معيَّنة من السلوك منها على سبيل المثال أن «يحفظ عينه اليسرى من النظر إلى الأشياء القبيحة»! أما العُدّة من البخور والطيب (والطيب غائب في مناجاة الصابئين) والثياب والزي والقربان وإن كان المبدأ فيها المناسبة بين الكوكب والآلة، فهي أكثر تنوعاً وكلفةً كأن أبا معشر يكتب لأصحاب الاختصاص والموسرين وصاحب الغاية للطبقة المتوسطة. و«تحصيل المناسبة» قد يذهب بالمسخِّر إلى حد التقمُّص بصورة الكوكب كما تُرى في صور الكواكب: أمام المريخ لا يُكتفى بلبس الثياب الحمراء وقلنسوة بلون الدم والتقلُّد بالسيف كما في غاية الحكيم، بل على المسخر، كما في صور المريخ، أن يشهر السيف باليُمنى ويأخذ باليُسرى رأساً مقطوعاً من المفضل أن يكون رأساً آدمياً! وينبغي أن يكون على ذلك السيف دم ذلك الرأس المقطوع! وفي حضرة الزهرة يُستحسن أن يُقيم مجلساً نُواسياً. ومن جهةٍ أُخرى إذا كان المناجي في المجموعة المنسوبة للصابئين يتقلَّد مصحف الحنفاء أثناء العمل، فإن أبا معشر،

كمسلم، لا يتردد في اللجوء إلى القرآن وأسماء الله في دعوة المريخ. ولأن لوائح الاستطاعات لكوكب كوكب واحدة فالمقاصد المطلوبة منها واحدة. تحصيل المنافع كالثروة والصحة والجاه واللذة مُصرَّفة بحسب رغائب هذا الفرد أو ذاك. فأبو معشر لا يتردد في سؤال الزهرة، ربة اللذة، ما يقع في اختصاصها من «الفساد بالأمهات والصغار والأخوة والأخوات والغناء واللهو وطيب القلوب والزينة وكثرة الحلي وتحصيل كل مغنٍ ومغنية والذهب والفضة وحسن اللعب بالنرد والشطرنج والانتفاع بالمعشوقين والأشربة المسكرة والنكاح النافع والسمر وحلاوة النطق...» أما «التسبيحات» فهي مدائح تستلهم مذهب تأليه الكواكب وتتركّب من صفات الكواكب وخواصها وتأثيراتها. مما جاء في تسبيح الشمس:

«أيها السلطان المستعلي والملك المستولي (...) الذي ارتدى برداء الضياء في السرمد ولبس(؟) قميص النور في الأبد فسرى في كل مظلم ضوءٌ فأصبح مشرقاً وانبسط على كل كثيفٍ شعاع نور فأمسى موقداً (...) نقلتَ العناصر عن أحوالها وغيرت الأركان عن فلاتها (؟) يا باعث الأرواح اللواقح من أماكنها ومنزل الأمطار السوانح من مواطنها ومعطي أنواع النبات القوى المكملة لها وواهب الحيوانات الحرارة الغريزية المناسبة لها ومفيد التركيب الأعدل في العالم العنصري النفوس الإنسية والمفيض عليها أنواع الكمالات القدسية...أيها المقدس عن معارضة الأضداد ومشاكلة الأنداد والمنزه عن التغييرات العنصرية والتأثيرات السفلية فأسألك بحق عزك وعلائك ورفعتك وبهائك وعلو شرفك ونهاية كرمك وبالإله الأعظم الذي خصك بهذه المحاسن وحلاك بهذه المكارم أن تعطيني سؤلي وتفيض عليَّ مأمولي من الاستيلاء على خزائن العلوم وكنوز الحكمة واستعلاءً على جنس الإنس ومعشر البشر... وبحق ما لك من الالتذاذ بطاعة واجب الوجود ألا أزلت همي وغمي وفرجت كربتي وفوضت قطعةً من جاه هذا العالم إليَّ...».

الطباع التام

ويلحق بعلم دعوة الكواكب واستنزال الروحانيات التدبير المعروف بال«طباع التام». ولعل كتاب سر الخليقة هو أقدم المصنفات التي ذكرت هذا المصطلح. فعندما دخل بلينوس إلى السرب المظلم ليستخرج كتاب هرمس وعسر عليه الأمر

ظهر له شيخ على صورته ومثاله أعانه على بغيته. وحين سأله بلينوس من أنت؟ قال «أنا طباعك التام». ولا يجد المترجم ضرورةً لشرح هذه العبارة كما لو كانت معروفة ذائعة[1]. ويذكر المسعودي عرضاً «الطباع التام» في معرض حديثه السريع عن الخواص والطلسمات[2] أو عن القدح الهندي السحري الذي لا ينضب ماؤه[3] أو الطلسمات الفلكية التي اتخذها الاسكندر على المسلات في الاسكندرية[4]. لكنه لا يبدو أنه فهم المراد بالطباع التام. وعلى ما ينقل مصنف غاية الحكيم الذي يخصص فصلاً كاملاً لاستجلاب هذه الروحانية على مذهب أرسطو وهرمس[5]، فالمرجع الأوّل في الطباع التام هو كتاب الأسطماخيس المذكور آنفاً. ويبدو مما ينقله المصنف إن هذا الكتاب هو المصدر الذي اخذ عنه بلينوس المزعوم. ففيه نجد تفاصيل لقاء بلينوس بطباعه التام وحواراً تُعلِّم فيه الروحانية بلينوس الاسم السري الذي إذا نوديت به أجابت، وتدبيراً يمكن من استحضارها في اليقظة والنوم[6].

لا يقدِّم المصنف تفسيراً نجومياً لمفهوم الطباع التام. في نص الرسالة التي يكشف فيها أرسطو للإسكندر سر الطباع التام ينصحه بالاستعانة «بروحانية نجومك الأربعة التي هي التام» ويوضح بأنها صارت أربعة لكون الطباع أربعة. وبهذه الروحانية حقق الإسكندر ما حقق من الانتصارات في حروبه. بعد ذلك يقدم تعريفاً للطباع التام ذكره على قوله هرمس في كتابه: إن العالم الصغير الذي هو الإنسان إذا كان تام الطباع كانت نفسه بمنزلة قرص الشمس الثابت في السماء المضيء بشعاعه كل أفق وكذلك الطباع التام يقوم شعاعه في النفس فينفذ شعاعه فيقوى

---

(١) بلينوس الحكيم، سر الخليقة، ص ٦.

(٢) المسعودي، مروج، ج١ص ٣٦٠.

(٣) المصدر السابق، ١ص ٢٩٩.

(٤) المصدر السابق، ج١ ص ٣٧٤.

(٥) غاية الحكيم، ص١٨٧-١٩٤.

(٦) ومن الطريف أن ابن خلدون الذي قرأ غاية الحكيم يقول أنه دعا قبل النوم بتلك الأسماء في حاجة كانت له «واطلعت بها على أمورٍ كنتُ أتشوّف إليها من احوالي»، ويسمي هذا التدبير «الحالومة»، المقدمة، ص١٨٣-١٨٤.

على قوى لطيفة الحكمة فيجذب بشعاعه ذلك قوى الحكمة حتى يقيمها بالنفس».
بعد هذا الهذيان المنسوب لأرسطو، يضيف المصنف أن الطباع التام قوة روحانية تأتلف مع طبيعة لطيفة، وأن «لكل حكيم قوة تأتيه من الروحانية تقويه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة متصلة بنجمه العالي المدبر له فهي تربى معه وتغذيه» أو «روحانية الفيلسوف التي هي متصلة بنجمه مدبرة له تفتح له مغاليق الحكمة وتعلمه ما أشكل عليه وتوحي له بالصواب وتلقنه مفاتيح الأبواب في النوم واليقظة. فالطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح»[١]. والأرجح أن هذه النظرية تستند إلى اعتقادهم بأن الأنفس مصدرها- ومورِدها- النجوم، أو إلى القول بالمزاج المعتدل اعتدالاً تاماً.

وإذا كان كتاب الاسطماخيس يقصر الطباع التام على الفلاسفة والحكماء، فيجعل «الطباع التام» مزاجاً تعتدل فيه الطباع اعتدالاً يجذب إليه قوة روحانية تصيِّره التوأم السماوي للفيلسوف أو مثاله العلوي بالمعنى الأفلاطوني، فإن ابن وحشية الذي اقتبس المصطلح ونسبه إلى الكسدانيين يجعل لكل إنسان طباعه التام ويفسِّر الطباع التام بالنفس الفلكية. إذا كانت الصور المنفعلة الأرضية والأجرام السفلية مشابهة للصور الفاعلة العالية والأجرام العالية، كان لكل إنسان نفسٌ فلكية أو روحانية خاصة به. فكأن الإنسان الأرضي هو امتداد لصورة فلكية، امتداد فيه من النقص عن الصورة الفلكية ما يلحق بالصور المتحيزة بالهيولى. وبهذا المعنى صارت النفوس الفلكية الآباء الحقيقية لهذه النفوس السفلية. وهذه النفس الفلكية الكاملة، التي تتمتع بما تتمتع به الروحانيات من القدرة والعلم والسلطان، هي طباع الفرد التام. وهي بالنسبة إليه كالإنسان المشفق الرؤوف بالنسبة إلى ولده وهي التي تلهمه لما ينفعه ويذكره بما ينساه ويوصله إلى ما يطلبه بفكره ويريه في مناماته ما ينفعه ويلقي في قلبه الخواطر النافعة. وبإمكان الإنسان، كل إنسان، اعتماداً على حسابات فلكية، أن يتوصل إلى معرفة كوكبه ومن ثم دعوته والاتصال بطباعه التام[٢]. وبذلك يكون كل إنسان نبي نفسه.

---

(١) غاية الحكيم، ص ١٩٠.

(٢) السر المكتوم، ص١٠٩.

الفصل الحادي عشر

القرابين البشرية

ما وصلنا عن القرابين لدى الصابئين يتوزَّع على نوعين من النصوص. يخص النوع الأوَّل الديانة النجومية. وهو ما ذكرناه عن القرابين التي تقدم في مراسيم دعوة الكواكب. النوع الثاني، وهو مستقل تماماً عن الأوَّل، يخص الديانة التقليدية الحرنانية. وفي كُلٍّ من النوعين، نُسبَ إلى الصابئين بعامة، فيما يُشكل الأسطورة السوداء، تقديم ضحايا بشرية لآلهتهم.

القرابين في الديانة التقليدية الحرنانية

في الديانة التقليدية الحرنانية، كانت القرابين، كالأعياد، بإحيائها أماكن العبادة ونظمها للحياة الروحية للجماعة، وارتباطها بالمواسم والأعياد، الوجه المرئي الأبرز لهذه الديانة. ومصادرنا حول هذا الموضوع تشير بلفظ القرابين إلى طقوس متعددة. يُنقل أن ثابت بن قرَّة، كما ذكرنا من قبل، صنَّف رسالةً في ما يصلح من الحيوان للقربان. ومنها، كما نحتمل، أخذ السرخسي. رسالة هذا الأخير تذكر باختصار «القربان» الذي يتقرب به الحرنانيون للكواكب وأصناف الحيوانات الصالحة للقربان (البقر والضان والماعز وسائر ذي الأربع ما عدا الجزور والحمام مما لا مخلب له) وأكثرها الديوك. كما تذكر كيفية الذبح (قطع الأوداج والحلقوم)، وأوقات تقديم القربان في الشهر وهي أوله والخامس عشر والسابع عشر والثامن والعشرين منه[1]. أما في أسطورة هرمس التي نقلها المبشر بن فاتك، ومصدرها باعتقادنا حرناني، حيث يربط المصنف أوقات القرابين، دون أن يحدد

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٨٤.

عددها، بالأعياد وبمصير الكواكب إلى بيوتها وأشرافها أو إذا ناظر بعضها بعضاً، وبدخول الشمس رؤوس البروج، وبرؤية الأهلة، فمن غير أن ينسى الذبائح والبخور يلح على القرابين المكونة من بواكير المنتجات الزراعية: من الرياحين الورد ومن الحبوب الحنطة والشعير ومن الفاكهة العنب ومن الأشربة الخمر[1]. ومصدر آخر متفق تماماً مع ما سبق هو أبو سعيد وهب، المصنف الحراني المسيحي الذي نقل عنه النديم فقرةً «في القربانات». لم يفت أبا سعيد التمييز بين «الذبائح» (من الثيران وفحول البقر والخراف والديكة والفراريج ومن ذوات الأربع والطير) وبين «الإحراقات» وبين «النذور» وما يصاحب الأعياد من الزينة والهدايا كالذي يفعلونه في أول أيار حيث «يشمون الورد... ويملأون موائدهم من كل طرفة وفاكهة وحلوى». فـ«الذبائح» يأكلونها آخر النهار. أما الإحراقات، وترادف الأضاحي، وتتناول بالإضافة إلى الحيوانات أنواع الطعام وصب الخمر على النار، فلا تؤكل. وإذا كانت الأُضحية حيواناً أُحرق حياً بالكامل: يعلقونه بكلاليب وسلاسل ويمده جماعة منهم على النار من كل ناحية حتى يحترق[2]. وتضيف رسالة السرخسي أنه «لا يدخل الهياكل ذلك اليوم»[3].

غير أن الذي كان يثير فضول المصنفين من مسلمين ومسيحيين في طقوس الحرانيين التقليدية هذه هو ما يرافقها من الزجر الذي يقوم به الكهنة والبحث عن علامات قبول القربان أو النذر أو عدم قبولها. منها ما يذكره أبو سعيد وهب: أنهم يصبون الخمر على الحيوان وهو حي فإذا انتفض اعتبر القربان مقبولاً[4]. ونجد ما يشبه ذلك في غاية الحكيم: «والصابئون أيضاً يستعملون النضح بالخمر والملح الغُبار في وجه كل أُضحية وذلك لتتيقظ وتقشعر فينبسط الدم في جسمها بالحركة»[5]. وطريقة أُخرى يوردها أبو سعيد: و«سبيلهم في الذبيحة أن يقطعوا رأس الحيوان دفعةً واحدة ثم يتأملون عينيه وحركتهما وفمه واضطرابه وكيف

---

(١) المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ص٩.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٨٦-٣٨٩.

(٣) المصدر السابق، ص٣٨٤.

(٤) المصدر السابق، ٣٨٩.

(٥) غاية الحكيم، ص٢٢٧.

يختلج فيزجرون عليه ويقصمون ويتفاءلون بما يحدث ويكون»[1]. والمسعودي الذي يومئ إلى مرجعين حول القربانات عند الحرنانيين الأول هو المصنف المسيحي الملكي الحارث بن سنباط[2] والثاني هو الرازي الطبيب، يكتفي بالإشارة السريعة إلى «فعلهم بالثور الأسود فإنه يُضرب وجهه بالملح إذا شُدَّت عيناه ثم يُذبح ويراعى كل عضو من أعضائه وما يظهر منه من الحركات والاختلاج وعلى ما يدل ذلك من أحوال السنة». وقد استفسر المسعودي أحد الحرنانيين- مالك بن عقبون- الذي التقاه في حران عن صحة هذه الأخبار. فاعترف ببعض وأنكر بعضاً[3]. أما مصنف غاية الحكيم فيتوسَّع في ذكر الطقس. يختارون الثور أسودَ دون شعرةٍ بيضاء ذا قرون كالتاج في رأسه ويعلفونه بالحشيش تلتقطه العذارى قبل طلوع الشمس ويرجعن به كل واحدة من طريق. فإذا دخلت الشمس في برج الثور [٢٠ نيسان] قدموه قرباناً لزُحل فهو أولى الحيوان بالكوكب. يؤكد أبو سعيد وهب أنهم يقربون في العشرين من نيسان في دير كاذي ثلاثة قرابين من فحول البقر لكل من المريخ (الإله الأعمى) وزحل (قرونوس الإله) والقمر (الإله سين)»[4]. يجعلون على عيني الثور سلسلة من الذهب إلى مجمع بين قرنيه ثم يوقدون أمامه البخور ويقرأون عليه صلاة من صلاة اليونانيين ثم يذبحه الذابح دفعةً واحدة لا يعود في جر السكين. يؤخذ الرأس ويراقب ما يتحرَّك من لسانه وأذنيه وشفتيه وعينيه ثم ينظر إلى الدم لونه ورغوته وما يستدير عليه من الزبد فيستدلون بذلك على ما في دولتهم لأن الدولة عندهم زحلية وما ابتدأ به زُحل من الأدوار فإليه يعود. ولهم طريقة أُخرى قوامها النظر في كبد الذبيحة: فإذا خدشتها السكين تشاءموا وقضوا أن صاحب الذبيحة يصاب بنكبة[5].

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٩.
(٢) المسعودي، مروج، ج ٢ص٢٤٧.
(٣) المصدر السابق، ج٢ص٢٥٠.
(٤) النديم، الفهرست، ص٣٨٦.
(٥) غاية الحكيم، ص٢٢٦-٢٢٨.

الطفل القربان

لقد كان شائعاً عند المسيحيين الحرانيين أن الحرنانيين يقدمون ضحايا بشرية لآلهتهم. ومصدر هذه الشائعات هو السجال المسيحي الطويل ضد الوثنية في كل مكان اصطدمت فيه المسيحية بالوثنية. في هذا السياق يستوي ما كتبه عدة مصنفين مسيحيين عن الحرنانيين. فأبو سعيد وهب بن إبراهيم الحراني المسيحي الذي رجعنا إليه فيما سبق يجد مناسبةً ليدخل في حكايته ما يصنعونه على زعمه في عيد الثامن من آب: «ويُضحّون في هذا اليوم بصبي طفل حين يولد للآلهة أولي الأصنام. يُذبح الصبي ثم يصلق حتى يتهرأ ويؤخذ لحمه فيعجن بدقيق السميذ وزعفران وسنبل وقرنفل وزيت ويعمل منه أقراص صغار مثل التين ويخبز في تنور جديد ويكون لأهل السر للشمال لكل سنة ولا تأكل منه امرأة ولا عبد ولا ابن أمة ولا مجنون ولا يطلع على ذبيحة هذا الطفل وعمله إذا عمل إلا الثلاثة كمرين وما بقي من عظامه وغضاريفه وعروقه وأوردته يحرقه الكمرين قربانا للآلهة»[1]. ويشير البيروني إلى مصنفين مسيحيين آخرين حشيا كتابيهما-على لغة البيروني- بمثل هذه الأباطيل هما ابن سنكلا وعبد المسيح الكندي. الأوّل نسب إلى الحرنانيين قولهم أن إبراهيم كان منهم وطُرد لظهور البرص في غرلته (من هنا تأسيسه للختان) وأنه كان أراد من قبل «أن يذبح ابنه لكوكب المشتري على عادتهم في ذبح أولادهم». أما الكندي المسيحي فيشير في قصة إبراهيم إلى صنم العُزى المتخذ على اسم القمر في حران، وإلى «القرابين التي يتخذونها من الناس». إلاّ أن ذلك لم يعد يتهيَّأ لهم اليوم جهراً فيفعلونه سراً[2]. وإلى مثل هذه «الشناعات» كما يقول الإسلاميون، يعيد صاحب غاية الحكيم فيما ينقله من أخبار الحرنانيين. فهم، على زعمه، «كلما صعد الفلك بالعالم ثماني درجات وانحط مثل ذلك ذبحوا طفلاً. ويحكون أن هرمس أمرهم بذلك»[3]. إلا أن هذا القربان يستوي في ديانة النجوم لا في الديانة التقليدية. فارتفاع الفلك وانحطاطه المزعوم حدث فلكي حاسم في

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٧.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص ٣٨، ٢٠٤، ٢٠٥.

(٣) غاية الحكيم، ص٢٢٥.

صناعة الطلاسم[1]. واليعقوبي، الذي يبدو أنه نقل عن مصنفين مسيحيين، يضع القرابين من الأطفال في سياق آخر ويربط هذه الطقوس بظهور عبادة الأصنام والسحر وتاريخ الكلدانيين. ففي زمن ناحور بن ساعور أو نمرود الجبار «ظهر السحر والكهانة والطيرة وذبح الناس أولادهم للشياطين»[2]. باختصار نحن هنا أمام نصوص متجانسة تشير إلى قربان سري هو عبارة عن طفل يُقدَّم في مناسبة دينية تسترضي به الجماعة آلهتها. عدم إشارتهم إلى أن الطفل يُسرق أو يُخطف يدل، على ما يذكره صراحةً هذا أو ذاك، أن الضحية هو أحد أبنائهم. وهذا الطقس معروف في تاريخ الحضارات القديمة تحوَّل بعد زواله إلى تهمة يُشنِّع بها على الخصم في السجالات الدينية أو جريمة دورية تُقذف بها الأقليات الدينية في أوقات الأزمات. وقد ساق هيارب عدداً من النصوص المختلفة المصادر المنتمية إلى هذا النوع من الأدبيات: فذبح الطفل في طقس دياني، كما فصلَّه أبو سعيد وهب، نُسب إلى اليهود وإلى المسيحيين في القرون الأولى. ثم اتهم به المسيحيون الغنوصيين (التاريخيين) والمانويين وكما رأينا الحرنانيين. واقتبس المندائيون بدورهم هذه الشائعة ورموا بها خصومهم[3].

رأس مقطوع يتكلَّم

ما عرف بقصة الرأس أشهر من قصة التضحية بالطفل وأكثر إثارةً. وقد وصلتنا هذه القصة في روايات متعددة مختلفة قليلاً أو كثيراً. بعضها موضوعه «عبادة الرأس» وقد رُمي بها الحرنانيون التقليديون، وبعضها يتمحور حول استنطاق الرأس في طقس كهاني ينتمي إلى الديانة النجومية.

صاحب غاية الحكيم يسوق روايتين عن الرأس[4]. في وقت أول، يورد الأولى على أنها من الأشياء العجيبة التي يقوم بها الكهان في الهند. يحتالون لرجل أزرق العينين، أشهل، مقرون الحاجبين، كثير الشعر، فيدخلونه الهيكل ويغطسونه

---

(١) راجع بعد.

(٢) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٢١-٢٢.

(3) Hjärpe, *Analyse critique*, pp. 103-105.

(٤) غاية الحكيم، ص١٣٩-١٤٠ و٢٢٨.

إلى حلقه في جرن مليء بدهن السمسم ثم يسمرون الغطاء على الجرن فلا يبقى ظاهراً من الرجل إلا رأسه. ثم يطعمونه التين اليابس المنقوع بدهن السمسم مانعين عنه الماء ويبخرون عند أنفه ببخور خاص يدعى بخور الهياكل ويتكلمون بكلام لهم. وبعد أربعين يوماً إذا تشرَّب دهنُ السمسم أثناءها ما فيه من الرطوبة، فلان عصبه واسترخت مفاصله وصار في ليونة الشمع، أخرجوه وجذبوا رأسه من أول الفقار فيمتد معهم والعروق متصلة به حتى تخرج كلها معه ويبقى الجسد في الدهن. ثم يجلسون الرأس في طاق، محاطاً بالقطن المنفوش، على رماد منخول من بقايا رماد الموتى وقد امتزج به رماد شجر الزيتون. فإذا بخروه ببخور لهم، أخبرهم ذلك الرأس عن أشياء منها ما سيغلو أو يرخص من الأسعار وانقلاب الدول وما يحدث في العالم ويخبرهم بما يلحقهم في أنفسهم ويزجرهم عن أشياء. وربما سألوه عن أشياء من العلوم والصنائع. وعينه أثناء ذلك تبصر إلا أنها لا تطرف. وربما غفلوا عن تعبدات الكواكب فيطالبهم بها. ثم أنهم يخرجون بقية الجسد من الجرن ويستخرجون الكبد ويشرحونها وكذلك عظام كتفيه ومواضع مفاصله ينظرون بها ويستدلون بما فيها من علامات على ما يحتاجون إليه. وهم لا يحلقون شعورهم ولا يأكلون ولا يشربون إلا باسمه. وكأن المصنف يكتب ذلك عن الهنود وهو يفكر بالحرنانيين فيقول: «وكانوا قد تكشفوا في أيام المقتدر (٢٩٥/٩٠٨-٣٢٠/٩٣٢) فأمر بدخول هيكل لهم فوجدوا الرأس فيه بعد إخراجهم من الهيكل وأمر بدفنه».

وفي موضع آخر يورد أخباراً عن الحرنانيين ويعود إلى صيغة أُخرى من قصة الرأس مغايرة للأولى مأخوذة بوضوح من مصدر مستقل. لقد سَنَّ للحرنانيين هذا الرسم حكيم يُعرف ببرشيم البرهمي مات بأرض الهند ولذلك يسمى قومٌ من الهند البراهمة. إذا دخلت الشمس في برج الأسد، جاؤوا بغلام أشقر «على ما وصفنا في صورة الرأس» من قبرس، فيلبس ويزين ويسقى حتى يسكر، ثم يؤخذ إلى هيكل سري لهم يعرف بـ«خزانة الجنّة» فيوضع في بئر ويطعم خليطاً من الخردل والعدس والحمص والماش والترمس والحنطة والورد الأحمر المجفف. فإذا كان يوم الثامن والعشرين من أيّار أخرجوه إلى طريق خراب وفصلوا رأسه ودفنوا الجسم واحتملوا الرأس إلى دير كادي فأقاموه على ظهر صنم واستدلوا بقواه على ما يريدون معرفته: هل يكثر عدد الصابئين أو يقل وهل تأتيهم الدولة أم لا تأتيهم.

رواية ثالثة نقلها أبو يوسف القطيعي النصراني عن ما يسميه «الكتاب الحانفي». يقول: «انه رأس إنسان صورته عطاردية على ما يعتقدونه في صور الكواكب. يؤخذ ذلك الإنسان إذا وجد على الصورة التي يزعمون أنها عطاردية بحيلة وغيلة فيُفعل به أشياء كثيرة. منها يُقعد في الزيت والبورق مدة طويلة حتى تسترخي مفاصله وتصير في حال إذا جذب رأسه انجذب من غير ذبح فيما أرى، -ولذلك يقال «فلان في الزيت»، مَثَلٌ قديم، هذا إذا كان في شدة- يفعلون ذلك في كل سنة إذا كان عطارد في شرفه ويزعمون أن نفس ذلك الإنسان تتردد من عطارد إلى هذا الرأس وينطق على لسانه ويخبر بما يحدث ويجيب عما يُسأل عنه؛ لأنهم يزعمون أن طبيعة الإنسان أليق وأشبه بطبيعة عطارد من سائر الحيوان وأقرب إليه بالنطق والتمييز وغير ذلك مما يعتقدونه فيه. فتعظيمهم لهذا الرأس وحيلتهم فيه وما يعملونه قبل أخذه عن الجثة وبعد ذلك وما يتخذونه من جثته أيضاً بعد أخذ الرأس عنها طويل»[1].

في رواية النهاوندي -وهو من النصف الأوَّل من القرن الرابع الهجري- تندرج قصة الرأس في جملة القرابين البشرية التي يقدمها عابدو الكواكب السبعة (لا يسميهم النهاوندي صابئين): «ويقربون للمريخ رجلا أشقر أنمش أبيض الرأس من الشقرة يأتون به فيدخلونه في حوض عظيم ويشدون قيوده إلى أوتاد في قعر الحوض ويملأون الحوض زيتاً حتى يبقى الرجل قائماً فيه إلى حلقه ويخلطون بالزيت الأدوية المقوية للعصب والمعفنة للحم حتى إذا دار عليه الحول بعد أن يغذى بالأغذية المعفنة للحم والجلد قبضوا على رأسه فملخوا عصبه من جلده ولفوه تحت رأسه وأتوا به إلى صنمهم الذي هو على صورة المريخ فقالوا أيها الإله الشرير ذو الفتن والجوائح قرَّبنا إليك ما يشبهك لتقبل قرباننا وتكفينا شرَّك وشر أرواحك الخبيثة الشريرة». ويضيف المصنف: «ويزعمون أن الرأس تبقى فيه الحياة سبعة أيام وتكلمهم بعلم ما يصيبهم تلك السنة من خير وشر»[2].

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٦.

(٢) النهاوندي، يحيى بن بشر بن عمير، مصنف مجهول نقل عنه ابن الجوزي في تلبيس إبليس مراراً عديدة من غير أن يذكر عنوان كتابه. وفي أحد المواضع (ص ٣٢٤) يقول «هذا الذي ذكره النهاوندي نقلته من نسخة بالنظامية قد كُتبت منذ مائتين وعشرين سنة». وعليه فالنهاوندي من كتاب النصف الأوَّل من=

وثمّة صيغة من الرواية نفسها نجدها في كتاب التاريخ المنحول (النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة) المنسوب للمصنف اليعقوبي ديونيسوس التلمحري (ت٢٣٠/ ٨٤٥) يمثل فيها المانويون الدور المُضاف فيما سبق إلى الحرنانيين. غير أن التفاصيل كذكره للدير الواقع على بعد ميل إلى الشرق من حران والعيد الكبير الذي يقام فيه، تدل أن هذه «الشناعة» من النوع الذي كان يُرمى به الحرنانيون أيضاً. فالدير هو على الأرجح دير كادي والعيد هو عيد العشرين من نيسان الذي يقام في هذا الدير. بالحيلة يخطف المانويون شاباً إلى ديرهم حيث يحتجزونه سنة كاملة ثم إذا حل العيد ذبحوه وأخذوا رأسه فوضعوا في فمه قطعة من النقود وجعلوه في كوة أمامه مصباح مُضاء وعبدوه واستخدموه في أعمال الكهانة. ولما أرادوا إعادة الكرة السنة التالية اكتُشف أمرهم وتعرضوا لعقاب الوالي شقيق المنصور[١].

وشبيهٌ بهذه الحكاية ما يذكره المتكلم البغدادي عن قوم من الكفرة ممن لا تؤخذ منهم الجزية أنهم «يعبدون رأساً مخصوصة من رؤوس النّاس ويكتمون دينهم إلا ممن كان منهم. يأخذون إنساناً فيغمسونه في الزيت أياماً فينخلع رأسه مع عروقه عن بدنه فيعبدون ذلك الرأس. وقيل أن قوماً منهم بحران وآخرين بأذربيجان وأمرهم مكتومٌ عن العامة»[٢]. وكان البحارة والرحالة يتداولون قصصاً مشابهة عن أكلة لحوم البشر في «جزائر الكافور» في بحر الصين. هذا ما نجده في كتاب أخبار الزمان: «وذكروا أن في جزائر الكافور قوماً يأكلون الناس، ويأخذون رؤوسهم فيجعلون فيها الكافور والطيب ويعلقونها في بيوتهم ويعبدونها. فإذا عزموا على أمر من الامور أخذوا رأساً من تلك الرؤوس، فكبروا له وسجدوا بين يديه، وسألوه عما يريدونه، فيخبرهم بكل ما سألوه عنه من خير وشر»[٣].

=القرن الرابع للهجرة. ومما نقله ابن الجوزي يبدو أن كتاب النهاوندي يقع في المقالات والفرق وأن مؤلفه أقرب إلى «الحشويين» منه إلى أصحاب الكلام. ابن الجوزي، تليس إبليس، ص ٣٤٠-٣٤٦.

(1) Denys de Tell-Mahré (pseudo) *Chronique*, 4ème partie, pp. 68-70.

والكتاب هذا من وضع الراهب المعروف بالزوقنيني. وقد تُرجم إلى العربية تحت عنوان تاريخ الزوقنيني المنحول لديونيسيوس التلمحري، ترجمة بطرس متى قاشا، المكتبة البوليسية، بيروت ٢٠٠٦.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٣١٢.

(٣) أخبار الزمان، ص٤٥.

في القرن السادس الهجري، زمن الحروب الصليبية، سرت إشاعات في بلاد الشام موضوعها «مخاريق» سنان راشد الدين حاكم مصياف الإسماعيلي الذي كان «خبيراً بالحيل والنواميس الأفلاطونية». منها أنه كان يُظهر لجلسائه رأساً مقطوعاً موضوعاً على طبقٍ من نحاس فيحادثونه ويحادثهم. وكل ذلك بالحيلة والخديعة إذ أن الرجل صاحب الرأس كان نصفه الأسفل في صندوق مستور لا تراه العين[١]. ويبدو أن الرأس المقطوع الذي يتكلَّم تحوَّلت إلى واحدة من الحيل التي يعرضها محترفو الشعبذة في الساحات العامة، إذ كان الرأس يلعب دور العرَّاف فيجيب على أسئلة المشاهدين، تماماً كما سيفعل من بعد المُنوِّم في استعراضات التنويم المغناطيسي.

لقد أثارت هذه الحكايات بعض الجدل. كان كولسون (ومن بعده هيارب) قد ساق عدداً وفيراً من الحكايات من يونانية وعبرية وسريانية، مسيحية ويهودية، حول «الرأس المقطوع الذي يتكلَّم». وتندرج جميعها في سياق التشنيع المتبادل في الخصومات الدينية. فبالإضافة إلى اغتيال الناس لتقديمهم ذبائح للآلهة الكاذبة يستخدم الفاعلون الرأس المقطوع في أعمال التكهن[٢]. واعتقد كولسون أن الحرنانيين، على الأقل في الأزمنة الإسلامية، لم يُقدموا على تقديم ضحايا بشرية لآلهتهم وأن الأصل في قصة الرأس هو تماثيل مجوَّفة كالتي ذكرها المسعودي موصولة بأنابيب خفية يتكلَّم فيها الكهنة فتُسمع الأصوات من أفواه التماثيل يوهمون بذلك أن الرأس يتكلَّم. أما دوزي ودي خويه اللذان نشرا لأوَّل مرَّة النصوص المتعلقة بالحرنانيين الواردة في غاية الحكيم، فمالا إلى خلاف ذلك، وكانا أقرب إلى الظن أن رواية التلمحري المنحول وحكاية صاحب الغاية عما حدث أيام المقتدر إنما تنقل وقائع تاريخية. وبالعودة إلى رواية القطيعي عن حوار المأمون مع الحرنانيين وقول الخليفة «أصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي»، ظن

---

(١) الجوبري الدمشقي عبد الرحمن بن عمر بن أبي بكر، كتاب المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار في علم الدكيات والحيل، مخطوط في جامعة الأزهر، حرف ورمل وأبراج رقم ٧٢٥٤ ورقة ٧٣-٧٤. والمؤلف من أبناء النصف الأوَّل من القرن الهجري السابع.

(2) Chwlsohn, *Die Ssabier*, II, 150-155.

دوزي أن حادثة مماثلة لما يقصه التلمحري المنحول وقعت للحرنانيين أيام الرشيد[١].

أما هيارب فقد رد هذه الحكايات المختلقة رداً قوياً وافترض أنها تهم كاذبة مما كان يتقاذفه الخصوم الدينيون. ولو كان صحيحاً ما يذكره صاحب غاية الحكيم عن انكشاف أمر الحرنانيين أيام المقتدر في مطلع القرن الرابع للهجرة لكان أشار إليه هذا المصنف أو ذاك ممن لم يكن يعدم سبباً لنقله. إلاّ أننا لا نجد له أثراً على الإطلاق عند المصنفين المشارقة. وبالإحالة على لائحة «الفلاسفة الذين تكلموا في الصنعة» التي يوردها النديم قائلاً في ختامها «هؤلاء المذكورون بعمل الرأس والإكسير التام»[٢]-وكان دوزي ودي خويه قد نبَّها لذلك- اعتبر هيارب أننا أمام لغة الكيميائيين السرية التي تشير بالرأس إلى عملية كيماوية وتدبير صنعوي أخذه غيرهم على حرفيته. ومن غير أن يفسر العلاقة بين العمل الصنعوي المفترض ونطق الرأس بالمغيبات، لفت إلى أن «الرأس المقطوع الذي يتكلّم» يبدو في أحد نصوص غاية الحكيم (نذكره بعد) مجرَّد رمز من رموز المنجمين[٣].

على الرغم من التجانس الظاهر في هذه الحكايات عن الرأس نعتقد أنه بالإمكان استشفاف مجموعتين مستقلة نواة الواحدة عن الأُخرى تنتسب كلٌّ منها إلى نسق من الدلالات. تتعلق الأولى بعبادة الرأس أما الثانية فبطريقة من طرق الكهانة النجومية. المجموعة الأولى التي لا تلتفت إلى الخلفية النجومية للحكاية تتكوَّن من حكاية البغدادي ورواية ديونيسوس المنحول، والقصة ذات القرابة الواضحة بها المنسوبة في غاية الحكيم إلى الحرنانيين. وهي رواية تنتسب بعناصرها الأصلية كفصل الرأس عن الجسد بالذبح والمكان الذي يُعبد فيه الرأس إلى المجموعة الأولى، وإن كانت مُلوَّثة بعناصر مستوحاة من المجموعة الثانية (مثل النظام الغذائي الذي تخضع له الضحية وأوصاف الغلام ومواقيت خطفه (١٠ آب) وقتله (٢٨ أيار) المتهافتة. يتعلَّق الأمر هنا لا بقربان بشري يُقدَّم للآلهة لكن

(1) De Goeje, " Mémoire ", pp. 293-295.

(٢) النديم، الفهرست، ص ٤١٩.

(3) Hjärpe, *Analyse critique,* pp.105, 120-125.

بالدرجة الأولى بـ«عبادة الرأس» وتالياً بأعمال تكهنية لم يهتم المصنفون بكيفيتها ولم يشيروا إلى علاقتها بالكواكب.

لا شك أن هذه الحكايات عن عبادة الرأس هي الأقدم. التلمحري المنحول يجعل زمان قصته عام ١٤٨/ ٧٦٥. وهو تاريخ معقول لا لواقعة تاريخية ولكن لسريان إشاعات من هذا النوع. وقد ذكرنا من قبل أن الحكايات عن «عبادة الرأس» كانت معروفة في المصادر الأدبية في منتصف القرن الهجري الثاني حين قُذف بها الزنادقة. من هنا وجود المانويين في رواية ديونيسوس المنحول فيما يصدق على الحرنانيين. من المحتمل أن هذه الحكاية عن «عبادة الرأس» كانت مما يُنسب إلى الوثنيين في العالم المسيحي. أما وضع قطعة النقود في فم الرأس، فمصدره لا شك عادة اليونانيين القدماء والرومانيين في وضع قطعة نقود في أفواه موتاهم. وقد ظلَّت الحكايات المتعلقة بعبادة الرأس حيَّة في المشرق إلى زمن الصليبيين. فبعد المانويين والحرنانيين اتهم بها «فرسان المعبد» (Les Templiers) أثناء إقامتهم في المشرق.

أما في المجموعة الثانية، وهي متأخرة في الظهور عن الأولى، فيبدو لنا واضحاً أن عمل الرأس هو بالدرجة الأولى تدبير من وسائل الكهانة النجومية وإن كان علق به من حكاية عبادة الرأس التي تقدمته الـ«تعظيم» الذي يذكره القطيعي. لا نعثر على روايات من هذه المجموعة قبل مطلع القرن الرابع. فالنهاوندي والقطيعي والطبري المنجم والرازي الطبيب جميعهم من أبناء النصف الأوَّل من القرن الرابع. ولعل الحكاية عن الحرنانيين في غاية الحكيم، مثلها مثل بعض الأخبار الأُخرى عن ترسيم الأطفال وفعلهم بالثور مأخوذة من كتاب الرازي الطبيب الذي يعود إليه المصنف. فالمسعودي يُلمح بحياء إلى كتاب الرازي الطبيب وما فيه من «أشياء يطول ذكرها ويقبح عند كثيرٍ من الناس وصفُها»[١].

على الرغم مما يقوله النهاوندي فعمل الرأس ليس طقساً دينياً لكنه تقنية كهانية نجومية. هكذا يبدو في غاية الحكيم في الحكاية عن الهنود كما في الكتاب الحانفي الذي نقل عنه القطيعي. وهو كتاب، على ما يختصر القطيعي محتواه، في

---

(١) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٥٠.

الرقى والطلاسم مثل كتاب غاية الحكيم تماماً بل لعلّه «مصحف الحنفاء» الذي يذكره الطبري المنجم. وما يومئ إليه القطيعي مما يفعلونه بالضحية («أشياء كثيرة») قبل وبعد فصل الرأس عن الجثة وما يتخذونه من الجثة بعد ذلك، مما ترك نقله عن الكتاب الحانفي مخافة الإطالة، يتناسب تماماً مع ما جاء في غاية الحكيم. وهكذا يبدو أيضاً عند ابن خلدون الذي نقله عن الغاية لا كطقس شنيع يمارسه أتباع هذا الدين أو ذاك بل كتقنية من تقنيات كشف المغيبات يمكن أن يلجأ إليها الطالب: «أن آدمياً إذا جُعل في دن مملوء بدهن السمسم ومكث فيه أربعين يوماً يغذى بالتين والجوز حتى يذهب لحمه ولا يبقى منه إلا العروق وشؤون رأسه فيخرج من ذلك الدهن فحين يجف عليه الهواء يجيب عن كل شيء يسأل عنه من عواقب الأمور الخاصة والعامة»[1].

يبدأ العمل باختيار الإنسان المناسب. إنه عطاردي يقول القطيعي من غير أن يذكر أوصافه الجسدية مكتفياً بالدلالة المعنوية إذ يشير إلى علاقة المماثلة وخلق المناسبة بين الكوكب والعمل: «يزعمون أن طبيعة الإنسان أليق وأشبه بطبيعة عطارد من سائر الحيوان وأقرب إليه بالنطق والتمييز». فالتدبير يرمي، بمعنى من المعاني، إلى الاتصال بالكوكب. لأن عطارد هو كوكب الوحي والعقل والمنطق والكلام والفلسفة وخاصةً الكهانة. هذا يؤكده القطيعي الذي لا يحدد وقتاً للتدبير ويكتفي بالقول أنهم يقومون به إذا كان عطارد في شرفه (الدرجة ١٥ من السنبلة). هذا لأنه قد تقرر عند النجوميين أن ثبوت عطارد في شرفه هو سبب ما يُعطى للمواليد من القدرة على التكهُّن والإخبار بالكائنات قبل حدوثها[2]. ولعل الكتاب الذي أخذ عنه القطيعي كان قد أتى على أوصاف مولود عطارد. فهو، على ما قرروا، يكون إذا نظر إليه المريخ في الجوزاء «أشقر بعينيه زرقة أو شهلة». حكاية غاية الحكيم لا تعلق الضحية بكوكب معيَّن لكنها تعطي أوصافه «أزرق العينين أشهل مقرون الحاجبين كثير الشعر» في رواية، و«أشقر من قبرس» في رواية. والنهاوندي، مع أنه يضع صاحب الرأس في حصة المريخ وكان الأولى به في هذه

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٠.

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص١٧٣.

الحال أن يكون أسمر اللون في الغالب، فيجعله بدوره «أشقر أنمش أبيض الرأس من الشقرة». وهذا يوحي بأن الأصل أو الأقرب إلى الأصل، باعتبار المطابقة لعلوم النجوم، هي حكاية القطيعي وأن صاحب الرأس عطاردي.

بعد أن يُخطف الرجل، والطرائق المنوعة التي يخطف بها ليست ذات أهمية، يتم تحضير الرأس في عملية كيميائية: يُنقع إلى حلقه، مقيَّداً إلى قعر الجرن المغلق، في الزيت والبورق لمدة طويلة (القطيعي) أو في الزيت والأدوية المقوية للعصب المعفنة للحم لمدة سنة (النهاوندي)، أو «في دهن السمسم» لمدة أربعين يوماً (غاية الحكيم). وأثناء ذلك يخضع لنظام غذائي صارم (التين اليابس بدهن السمسم من غير ماء في الغاية أو خليطٌ من النباتات في رواية أُخرى في الغاية) أو أدوية مما ينقع به (نهاوندي). في حين أهمل القطيعي ذكر الغذاء. وكل ذلك بقصد إذابة وتحلل لحم الجذع وامتصاص الرطوبة وتقوية الأعصاب أو إبقائها سليمة لكي تؤدي وظيفة النطق، بحيث لا يبقى من الإنسان إلاّ أعصابه حيَّة فاعلة. فإذا سُحب الرأس خرجت معه شبكة الأعصاب. هذا التدبير الغذائي الذي يستند إلى فهم طبي يجعل «مسكن النفس العقلية» في الدماغ والأعصاب، يذكِّر بالنظام التطهيري الذي يُراعى في دعوة الكواكب أو رياضة «تلطيف الأبدان»، تلك التقنية التي تمكن من الاتصال بروحانية الكواكب. وكأن التدبير، مختزلاً النظام التطهيري في معادلة رمزية، يرمي إلى إزاحة الحجب المادية أي اللحم والدم عن الجوهر أي الأعصاب، مستقر القوة الناطقة. وابن خلدون يربط بين تدبير الرأس الذي وصفه صاحب غاية الحكيم وبين «الموت الصناعي» الذي يتوسله أهل الرياضة بإماتة جميع القوى البدنية ومحو آثارها للإطلاع على المغيبات والتصرُّف في العوالم.

لا يأتي القطيعي على تفاصيل مراسم الكهانة بسوى القول أن نفس ذلك الإنسان تتردد بين الرأس وعطارد الذي ينطق في الرأس. أما في الرواية الهندية الغنية بالتفاصيل فالرأس، الذي يبقى نظره حياً وإن كان لا يطرف، ينطق بعد أن يبخرونه ويقرأون عليه. النهاوندي وهو أقل المصنفين خبرةً بصناعة النجوم والعرافة يكتفي بالقول أن الحياة تبقى في الرأس سبعة أيام فيكلمهم. لقد ذكرنا من قبل أساطير الأصنام التي تتكلَّم وتجيب على ما يُطرح عليها من أسئلة. فالرأس يصبح مثلها وعاءً لروحانية كوكبية فيخبر عما يُسأل عنه. والأسئلة هي ما كان المنجمون

في العادة يسعون للتكهن به: غلاء الأسعار أو رخصها وانقلاب الدول أو ما تحمله السنة من خير وشر أو غير ذلك. والتفاصيل الإضافية في الرواية الهندية عمّا يكشفه الرأس من العلوم والصنائع ومطالبته للكهنة بفرائض العبادة للكواكب إذا غفلوا عنها وانتقاله من الإجابة على الأسئلة إلى الأمر والنهي، تُضيف إليه دوراً هرمسياً يتسق تماماً مع أساطير الكهانة النجومية.

يقول القطيعي في حكاية الرأس أن الحرنانيين يختارون الضحية «على ما يعتقدونه في صور الكواكب». وهذه العبارة تشير إلى أن مصنفات صور الكواكب هي الرحم الذي ولدت فيه أسطورة الرأس. ليس المقصود صورة حامل «رأس الغول»، -إحدى الصور الشمالية من صور النجوم الثابتة الثمانية والأربعين- التي تمثل إنساناً بيده سيفٌ مشهر يقطر منه الدم وبيده الأُخرى رأسٌ مقطوع. وليس المقصود المشهد التمثيلي المشابه الذي رأيناه في دعوة الكواكب. لكن صور درج الفلك. السر المكتوم الذي يخصص صفحات طويلة لهذه الصور ينقل فيها مرئيات طمطم الهندي وأبي ذاطيس البابلي وتنكلوشا وهي أغربها. في رسالة الطلسمات ينبه إلى أنه «إذا ورد في هذه المصنفات «أنه يطلع في الدرجة الفلانية في الفلك كذا وكذا» فهو رمز والغرض أن لا يصل إلى معرفته إلا ذو فهم كامل وقريحةٍ جيدة»[١]. مصنف الغاية أكثر تفصيلاً. ويبدو أن مرجعه في هذا الباب ابن وحشية. فالصور هي «مثالات» أو تمثيل لأشكال الدرج في مواضعها فكل ذلك رموز. «ومثال ذلك أن قولهم رأس مقطوع يتكلّم ويد شلاء أو مقطوعة وأمثال ذلك وصورته (...) والإشارات من بعض الكواكب إلى بعض إنما هي رموز لمعرفة أفعالها وما في عطاء الكوكب من بديع الأفعال وعجيب التأثيرات»[٢]. لم نعثر فيما بين أيدينا من المصنفات في الصور الفلكية على صورة رأس مقطوع يتكلّم. لكن كلام صاحب الغاية يوحي بأن مثل تلك الصورة كانت واردة في هذا المصنف أو ذاك من مصنفات صور الكواكب. أما الذي هيّأ لإخراج عمل الرأس من الصورة، أو بعبارة أُخرى لتحويل الصورة إلى مشهد حيّ، هو، كما يبدو الاعتقاد الشائع

---

(١) السر المكتوم، ص٧٠-٧٢.

(٢) غاية الحكيم، ص٦٠.

الذي يسجله ابن خلدون، أنه عند القتل، حال انفصال الرأس عن الجثة، تتحرك الشفتان بما يُخيَّل للناظر أنه كلام، وأن هذا الكلام اللاإرادي هو إنباء بالغيب. ويضيف كاتب المقدمة: «ولقد بلغنا عن بعض الجبابرة الظالمين أنهم قتلوا من سجونهم أشخاصاً ليتعرفوا من كلامهم عند القتل عواقب أمورهم في أنفسهم»[١].

قرابين الكواكب

في الوقت الذي كان فيه الطبري المنجم ينقل بزعمه عن الصابئين القيامات للكواكب، كان النهاوندي الذي أشرنا إليه سابقاً يُضيف إلى جماعة لا يسميها طقوساً للكواكب تقدَّمُ فيها الضحايا البشرية. ابن الجوزي قد نقل هذا الفصل بحذافيره[٢]. أما مصنف نخبة الدهر فقد قطَّعه ودمج أجزاءه كما ذكرنا في فصل الهياكل[٣]. من هنا كان بالإمكان تخليص النص الأصلي بالعودة إلى تلبيس إبليس. خلافاً لشيخ الربوة الذي ينسب تلك القرابين صراحةً للصابئين، فإن النهاوندي لا ينسبها للصابئين ولا يوردها في باب الهياكل لكن تحت عنوان القرابين. يقول: «أن قوماً قالوا الكواكب السبعة وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر هي المدبرات لهذا العالم وهي تصدر عن أمر الملأ الأعلى ونصبوا لها الأصنام على صورتها وقربوا لكل واحد منها ما يشبهه من الحيوان». وباستثناء زُحل الذي يذكر صنمه ذكراً عابراً «فجعلوا لزحل جسماً عظيماً من الآنك» [والآنك هو الرصاص الأبيض المذاب وهو في العادة من معادن المشتري لا زُحل] فإن ما يسوقه موزَّعٌ على ثلاثة أنماط لا يشذ عنها: نوع الضحية وكيفية تقديم الضحية والدعاء الموجه للكوكب أثناء تقديم الضحية. في الدعاء تُذكر طباع الكوكب والمناسبة بين تلك الصفات وصفات الضحية. وباستثناء القربان المقدَّم لزحل وهو ثورٌ (أبلق في نخبة الدهر)، فإن بقية الضحايا هم من البشر يخدعونهم ويسقونهم أدوية تزيل العقل وتخرس الألسنة. صبي رضيع-رمز البراءة- للمشتري الرب الخير الذي لا يعرف الشر بل هو سعدٌ مسعد. رجل أشقر أنمش أبيض

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٠.

(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص ٣٤٠-٣٤٦.

(٣) الدمشقي، نخبة الدهر، ص ٣٢-٤٤.

الرأس من الشقرة للمريخ الرب الشرير الطائش الحار الناري. أما الشمس النورانية ذات الحياة السارية والنفس الكلية فقربانها جارية يشتريها السدنة، سدنة الأصنام السبعة، يطأونها فتلد ذلك الرضيع الذي قُدِّم للمشتري. قربان الزهرة المطربة الماجنة المسرورة السعيدة على شاكلتها: عجوز شمطاء ماجنة ظريفة. لعطارد، كاتب الفلك، شاب أسمر حاسب كاتب متأدب. أما القمر، بريد الآلهة، أخو الشمس وخفيف الأجرام العلوية فنصيبه ومثاله رجل أبيض كبير الوجه. كيفية تقديم القربان لا يبدو أنها محكومة بأية اعتبارات نجومية: الطفل يُنخس بالإبر حتى الموت. العجوز تُحرق وينثر رمادها بوجه الصنم. يخضع الرجل المريخي لتدبير الرأس. الشاب الكاتب الحاسب يُنشر طولاً وعرضاً وتُحرق أجزاؤه ويضرب وجه الصنم برماده. أما ذو الوجه الكبير فيربط أمام الصنم ويُرشق بالنبل، فإذا تمزَّق ومات لطخوا الصنم بدمائه.

يبدو لنا أن هذه الحكاية قد وُضعت على مثال نص آخر من أدبيات مناجاة الكواكب لم تكن فيه القرابين بشرية. يدل على ذلك ما يُذكر في مقدمته مما لم يحرَّف «وقربوا لكل واحد منها ما يشبهه من الحيوان». وقربان زُحل هو بقية من النص الأصلي. لا نعرف لماذا أبقى على الثور ولم يجعل مكانه إنسياً. وفي أية حال، فقد ركَّب واضعه فيه، بشيء من التعسف، ما انتهى إليه من الأخبار والحكايات السائرة عن القرابين البشرية (وسواها كالثور الأسود قربان زُحل) المنسوبة هنا وهناك إلى الحرنانيين من حيث هم من عبدة الكواكب والأصنام. وكان من تحصيل الحاصل أن يُضيف شيخ الربوة هذه القرابين إلى الصابئين. فقصة الرأس مثلاً تشذ عن النمط السائد. إن الضحايا هم جميعاً قرابين مقدَّمة لأصنام الكواكب ما خلا الرجل المريخي فأنه يُحضَّر لكشف المغيبات. لذا بدت الجملة الأخيرة «ويزعمون أن الرأس تبقى فيه الحياة سبعة أيام وتكلمهم بعلم ما يصيبهم تلك السنة من خير وشر»، كالزائدة. وكذلك نخس الطفل بالإبر. فقد غاب عن واضع النص الغاية منه. وكانت في الأصل استخراج الدم لعجن الأعشاب به واستعماله في صنع البخور الذي يُدخَّن به للكواكب، أو لعجن الطحين به واستعماله في فطير العيد، كما تشاء التهمة القديمة التي كان المسيحيون يرمون بها اليهود في أوروبا منذ القرون الوسطى وحتى أمس.

يُعتبر هذا النص من نوع القصة، على غرار حكاية الهياكل التي نقلها شيخ الربوة. قصة مسطَّحة تنبئ عن دراية فقيرة بعلم النجوم ووظائف القربان والعبادة في دين الكواكب المزعوم، على الرغم من ادعاء واضعها الذي يعبر عنه بالمناسبة بين طبائع الكواكب وأوصاف الضحايا ومنطوق الأدعية. إنها في إسرافها في وصف طرائق التعذيب وأصناف القتل سعياً إلى الإثارة الرخيصة أقرب إلى حكايات القصاصين وأساليبهم.

الفصل الثاني عشر

المراجع الفلسفية للمذهب الصابئي

هذه هي المذاهب والعبادات التي أُضيفت إلى الصابئين. لنلاحظ أوّلاً أنها لا تمت إلى الديانة الحرنانية التقليدية إلا بصلة ضعيفة جداً، وأننا إذا استثنينا هذه الصلة لسنا أمام مذهب ديني بالمعنى الأنتروبولوجي للدين، لكن أمام مقولات متولدة على الهامش الروحي للفلسفة اليونانية المتأخرة، باعتبار العقيدة اللاهوتية، وأمام تمثلات مستنبطة بالكامل من المثال النجومي باعتبار الجذور التاريخية المزعومة والأنبياء والهياكل والأصنام وطقوس الكواكب والقرابين. فالديانة الصابئية بهذا المعنى، بصرف النظر عن هوية منتجيها، هي ديانة مخيالية محضة لم توجد في الواقع أبداً.

نلاحظ أيضاً أن هذا المذهب يمد جذوره النجومية في بؤر متعددة الأصول كانت قد بدأت منذ القرن الثاني للهجرة بالتمدُّد في نسيج الثقافة في دار الإسلام بالاستقلال عن التسمية الصابئية. ثم أنه منذ احتواه مصطلح الصابئة بالمعنى الحرناني، على هامش «الفلسفة»، في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، بقي مفتوحاً. كأن ثابت بن قرّة اعتقد أن مقالات اليونانيين الفلسفية، كما وصلت إلى علمه وتمثَّلها، هي معتقدات القوم الدينية، فقدَّم خلاصةً عنها على أنها ديانة قومه الحرنانيين بما هم «الحنفاء» بقية الديانة اليونانية-المصرية القديمة. فرسالة السرخسي إذا كانت تنص على «اجتماع القوم» في مسألة التوحيد، فإنها، كالذي ينقله النوبختي، تشير أحياناً إلى أكثر من رأي في المسألة الواحدة وتفترض تنوعاً وإن نسبياً في السنن والشرائع. كما أن إضافة المذهب الصابئي لبعض الأمم القديمة، ونسبة تأسيسه لأعلام ينتمون إلى المُشاع الثقافي، أمَّن لهذه الجماعة أو

تلك حرية إسقاط معتقداتها وآرائها أو تخيلاتها (fantasmes) من غير حرج على الصابئين. وكل ذلك جعل المذهب مطواعاً قابلاً للتخصيب والاغتناء. وإذا نحنُ اقتصرنا على مصادر المذهب الرئيسية، سواءً تعلَّق الأمر بالعقيدة اللاهوتية أو أسطورة هرمس ولائحة «الأنبياء» أو ما احتوى عليه من عناصر الديانة الحرنانية التقليدية، يتبين لنا أنه تكوَّن في أربع طبقات تاريخية هي ما نجده تباعاً في رسالة السرخسي ومعطيات المسعودي والفصل الذي في رسائل إخوان الصفا وأخيراً الفصل الذي في الملل والنحل وهو الترسب شبه الأخير. لقد اختصر ثابت بالدرجة الأولى مصنفات أرسطو كما كانت معروفة في دار الإسلام لما كان لأرسطو من السلطة الفكرية في بغداد. خاصةً وأن ثابتاً يعتبر من شراح أرسطو. ولعله أول من شرح إلهيات أرسطو من الإسلاميين. وكتابه في «شرح كلام أرسطو في الإلهيات» بقي قيد التداول إلى ايام ابن تيمية الذي رد عليه كما يقول[1]. من هنا كان المذهب في البداية ينوس بين أرسطية وضعها ثابت في الواجهة وأمشاج أفلاطونية سجَّلها النوبختي. أما ما وقع عليه منه المسعودي بعد ذلك في مطلع القرن الرابع للهجرة فيغتني بجواهر عقلية مفارقة لم يعرفها السرخسي، ويبرز فيه أفلاطون بروزاً واضحاً، ويتجه بقوة نحو من كان السرخسي قد أشار إليه بـ«أوائلهم»، والنوبختي بـ«قدمائهم»، والمسعودي بمعلمي «الفلسفة الطبيعية الأولى» فيثاغورس وطاليس و«الصابئة المصريين». ومن الممكن أن تكون هذه السمات الأفلاطونية قد وُجدت منذ البداية لكنها بقيت مستورة بالواجهة الأرسطية. يوحي بذلك ما نجده من الصلة بين نقول المسعودي والمقولات الفلسفية التي كانت متداولة في دائرة الكندي. أما الصيغة التي نجدها عند إخوان الصفا فقد أستوعبت في المذهب الصابئي عناصر جديدة أساسية من الديانة الحرنانية التقليدية. كانت الرواية الأولى قد ترجمت في مصطلحات الفقه المسلم بعض العبادات من الديانة الحرنانية التقليدية وسترت ما ستفصح عنه الصيغة المتأخرة كالشياطين والأبالسة وأسرار الرجال والنساء والمراسيم. كما أنها ابتعدت عن ثابت وأرسطو لتصبح صيغة ركيكة من «الفلسفة»،

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقين، ص ٣٣٣.

ولتنحط أكثر فأكثر في المثال النجومي الذي سيطغى على المذهب طغياناً يكاد يكون كاملاً عند الشهرستاني. ولن تكتمل أسطورة «هرميس» الذي كان أحد «أعلام» الصابئة في رسالة السرخسي، غير متحد بإدريس، ثم كاهناً تطهيرياً عند المسعودي، إلا بعد ذلك بأكثر من قرن، عند المبشر بن فاتك حين يصبح نبياً قرآنياً تاماً. ومن جهةٍ أُخرى، نلاحظ التأرجح في الجذور التاريخية المفترضة بين الانتساب إلى اليونانيين والمصريين حيناً وإلى الكلدانيين والسريانيين حيناً آخر. والأرجح أن الأمر لم يقتصر أيام ثابت على رسالة السزخسي -وهي الوثيقة الرسمية للمذهب- بل تعدى ذلك إلى نُقول شفوية سرعان ما ملأ الفراغ فيها المصنفون المختلفون بنسبة ثقافتهم. وكانت هذه عملية تحكَّمت فيها ممارسة الحرنانيين والنجوميين، على اختلاف وتباين مواردهم، للبيئة الإسلامية، على اختلاف اتجاهاتها الثقافية والعقائدية. وباختصار يبدو لنا أن المذهب الصابئي الذي لا يتميَّز إلا بانسجام نسبي والذي شاركت في إنتاجه دوائر متعددة قد تكوَّن على فترات متلاحقة على غير نظام واحد.

هذا وقد وُصف المذهب الصابئي بالهرمسي وبالغنوصي وبالفيثاغوري وبالأفلاطوني المحدث بل بالأفلاطوني وبكل ذلك معاً: فهو هرمسي غنوصي فيثاغوري أفلاطوني محدث. إننا نتفق مع Van Bladel على أن المذهب الصابئي كما عرضناه لا يوصف بالهرمسي ما دمنا لم نجد فيه من هرمس «المجموعة الهرمسية» اليونانية إلا الاسم وإلاّ شذرات مبهمة[1] هي أدنى في الأهمية مما فيه من الأرسطية والأصداء الأفلاطونية، وما دمنا لا نعرف من جهةٍ أُخرى، كما نوَّهنا من قبل، ما هي الهرمسية الإسلامية. كما أنه لا يوصف قطعاً بالغنوصي إذا كانت الغنوصية تُحدَّد بالرجوع إلى فرق الغنوصيين التاريخيين التي انتشرت في العالم الهلنستي بين القرنين الميلاديين الأوَّل والخامس على هامش المسيحية، وادعت احتيازها على معرفة سرية مُلهمة ترفع حاملها إلى رتبة المختارين وتتيح له فوراً الخلاص الأبدي من هذا العالم الفاسد الذي صنعه إلهٌ ساقطٌ شرير. وإذا جاز قياساً

(1) Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp.113-114.

وصف التعليم أو المذهب الخلاصي بالغنوصي، خاصةً إذا كان سرياً، فليس كل تعليم سري غنوصيًا. وكيفما كان الحال، فإن المذهب الصابئي، بالضد من الفرق الغنوصية المعروفة، مذهب متفائل يعتبر العالم صالحاً وجميلاً ويدعو إلى إعماره لا إلى الزهد فيه والانصراف عنه. وليست الكهانة فيه وسيلة للاتحاد بالعالم العلوي بمقدار ما هي تقنية لتسخير القوى السماوية في استعمار الأرض.

إن أصح ما يوصف به المذهب الصابئي هو أنه، في أدنى صوره حشويةً، صيغة ملفقَّة من الأفلاطونية المحدثة المتأخرة. هذا ما تؤكده من طرف آخر ملاحظات المسعودي حول صبغة المذهب الفلسفية. يميز المسعودي في تاريخ «الفلسفة» بين «الفلسفة الطبيعية الأولى» التي كان يذهب إليها الفلاسفة اليونانيون القدماء وأبرزهم، والكلام له، فيثاغورس وطاليس الملطي من جهة، والفلسفة «المدنية» التي مال إليها اليونانيون في زمن سقراط، وكان أركانها سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم من تلاهم[1]. أما «الفلسفة الطبيعية الأولى»، فمعلومٌ ما تناقله الإسلاميون عنها في أخبار الفلاسفة السابقين على سقراط وخاصة أنبدقلس وطاليس وفيثاغورس. فهي قد نهلت، عندهم، من الحكمة المشرقية، مصرية أو كلدانية، وقبست، كما قالوا، من «مشكاة النبوة». وتتلخَّص في مجموعة من الآراء في الوحدانية وتركيب العالم والأصل العُلوي للنفس واتصال النفس بعالمها والاعتقاد بـ«تنقل الأرواح» والمعاد الروحي مما يطغى عليه النزعة التطهيرية الخلاصية[2].

من ممثلي هذه الفلسفة في دار الإسلام، يذكر المسعودي، ككثير من المصنفين، الرازي الطبيب الذي يُلحقه على وجه التحديد بشيعة فيثاغورس. «وكان

(١) المسعودي، التنبيه، ص١١٥-١٢٢. يختصر المسعودي في هذا الفصل ما كان فصّله في أحد مصنفاته (الضائعة) وكان عنوانه «كتاب فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف».

(٢) راجع حول هذه المسألة على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ ص ١٠٢-١٦٠. لقد درس النشار ما نُسب في الإسلام إلى الفلاسفة السابقين على سقراط (طاليس وفيثاغورس وأنبدقلس وسواهم) وقارن بين ما أسماه «الصورة الحقيقية» و«الصورة المشوهة» لآرائهم، كما حاول تحديد المصادر الصحيحة أو المنحولة التي اسهمت في تكوين الصورتين.

آخر (بين سنة ٣١٠/٩٢٢ وزمن تأليف كتاب التنبيه) من صنَّف على مذاهب الفوثاغوريين في الفلسفة الأولى والانتصار لهم الرازي الطبيب في كتاب له من ثلاث مقالات» لا يذكر المسعودي عنوانه[١]. لقد رأينا مقولة الرازي في القدماء الخمسة التي نُسبت إلى «قدماء الفلاسفة» أو إلى «أوائل اليونانيين» أو إلى «الفلسفة الأولى» أو «الفيثاغوريين» والتي يضيفها الشهرستاني إلى أغاذيمون. ومما لا شك فيه أن هذه المقولة ليست تبرر وحدها إضافة الرازي إلى الفلسفة الأولى. فهناك فضلاً عن ذلك، وضع الرازي نفسه في عهدة أفلاطون الفلسفية وانحرافه، في مسالة «العلم الإلهي»، عن أرسطو ولومه له، كما نقلوا عنه، وما يختفي وراء هذه العبارة من أفلاطونية الرازي في التناسخ وسقوط النفس في أشراك الهيولى وكيفية الخلاص. وهناك أيضاً اشتغال الرازي بالصناعات المنسوبة إلى هرمس كمناجاة الكواكب والكيمياء حيث يجعل الرازي نفسه تلميذاً لجابر بن حيَّان[٢].

ومن ممثلي هذه المدرسة الفلسفية يضع المسعودي الصابئين من يونانيين عَوّام ومصريين. ففي عرضه الموجز لتاريخ الفلسفة اليونانية يشير إلى ما أحدثته الفلسفة المدنية «من الآراء خلافاً على ما تقدَّم ومباينةً للفلسفة الأولى الطبيعية التي إليها كان يذهب فيثاغورس وطاليس الملطي وعوّام اليونانيين وصابئو المصريين الذين بقيتهم في هذا الوقت صابئو الحرانيين»[٣]. وفي حديثه عن الكهانة يربط بوضوح بين مفهوم الكهانة عند «الأوائل من الفلاسفة اليونانية» ومنهم فيثاغورس وبين المعنى التي يعطيه الصابئة لنبوة هرمس وأغاثاديمون[٤]. نستطيع أن نفهم بسهولة لماذا يسمي أتباع هذه الفلسفة مصريين: ليس بسبب هرمس وأغاثاذيمون فقط بل لأن طاليس وفوثاغورس -وسولون أيضاً- اقتبسوا الحكمة من مصر وتتلمذوا لكهنتها كما تريد الرواية المعروفة. ومعروفٌ ما تردد نقلاً عن يوحنا النحوي عن مصادر أفلاطون الفيثاغورية المصرية حول تنقل الأرواح. فلا عجب إذا أُشير إلى

---

(١) المسعودي، التنبيه، ١٢٢و١٦٢.

(٢) النديم، الفهرست، ص٤٢٣.

(٣) المسعودي، التنبيه، ص ١١٦.

(٤) المسعودي، مروج، ج٢، ص١٧٢.

القرابة بين صاحب طيماوس والفلسفة الأولى. وبالإضافة إلى نسبة الحرنانيين إلى هذه الفلسفة الأولى وإلى عوام اليونانيين وصابئة المصريين، يلح المسعودي على أن موقع الحرنانيين في الفلسفة هو موقع الحشوية سواءً نسبهم إلى «عوام اليونانيين» في مواضع أو إلى «الصابئين المصريين» في مواضع أُخرى. فعلى الرغم مما في عقائد الحرنانيين من آراء منسوبة لصاحب المنطق أو أفلاطون، فلدى المسعودي ما يكفي من الأسباب لكي يضيف الحرنانيين، كما ورد آنفاً، إلى الصابئين المصريين. وفي موضع آخر من التنبيه يكتب: «وصابئة المصريين الذين بقيتهم في هذا الوقت صابئو الحرانيين»[1]. أما في المروج فينص مرَّة على أن الحرنانيين هم «عوام اليونانيين وحشوية الفلاسفة المتقدمين»[2]. ويعود في موضع آخر فيقول: «لهذه الطائفة المعروفة بالحرانيين والصابئة فلاسفة إلا أنهم من حشوية الفلاسفة وعوّامهم مباينون لخواص حكمائهم في مذاهبهم وإنما أضفناهم إلى الفلاسفة إضافة نسب لا إضافة حكمة لأنهم يونانية وليس كل اليونانيين فلاسفة إنما الفلاسفة حكماؤهم»[3]. وسواءٌ كان لفظ «يونانية» هو عنده صفةٌ لفلاسفة الحرنانيين أم للحرنانيين جملةً -وهو الأصوب-، وسواءٌ عاد الضمير في «عوَّامهم» إلى «الفلاسفة» من الحرنانيين أو إلى الحرنانيين كجماعة- وهو الأصوب لاتساقه في التمييز التقليدي في كل مجموعة دينية بين العوَّام والخاصة-، فإن الجملة واضحة لا لبس فيها ولا غموض: أن «فلاسفة» الحرنانيين هم، كما كان قد وصفهم من قبل، «من حشوية الفلاسفة». ولما كانت كلمة «فلاسفة» في هذا السياق قد تُفسَّر بغير ما أراد المصنف منها، أضاف الجملة الأخيرة ليزيل كل التباس ممكن: إذا كان أضاف الحرنانية إلى الفلاسفة، فليس لأنهم فلاسفة بالمعنى الصناعي الضيّق (إضافة حكمة)، لكن لأنهم ينتسبون إلى اليونانيين (إضافة نسب)، ولأن مذاهبهم هي تلك التي كانت منتشرة في عوّام اليونانيين. وهذا هو

(١) المسعودي، التنبيه، ص ١٦١.
(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص٩٥.
(٣) المصدر السابق، ج٢ ص٢٤٨.

بالضبط رأي الغزالي في مذاهب التعليميين من الباطنيين من أنها «من ركيك فلسفة فيثاغورس وهو رجل من قدماء الأوائل ومذهبه أرك مذاهب الفلسفة وقد رد عليه أرسطاطاليس بل استركَّ كلامه واسترذله وهو المحكي في كتاب إخوان الصفا وهو على التحقيق حشو الفلسفة»[1]. وكان بإمكان المسعودي أن يقول أن الحرنانيين ليسوا فلاسفة بمعنى حكماء لكنهم «فلسفيين» -وهي من مفردات الغزالي- أي أن الآراء التي يعتقدونها وهي، كمذاهب الباطنية، حشو الفلسفة، موضوع اعتقاد ديني أو كما يقول الغزالي «تقليد سماعي إلفي»، وليست موضوع اجتهاد ونظر عقلي.

إن انتماء الرازي والحرنانية -والاسماعيلية- إلى تيار فلسفي واحد يفسر السهولة التي وجدوها في نسبة القول بالقدماء الخمسة في وقت واحد للرازي وللحرنانيين، ويفسر أيضاً توهُّم هذا أو ذاك من الباحثين المعاصرين أن إخوان الصفا والإسماعيليين قد نهلوا من معين الحرنانيين في حين أن هؤلاء جميعاً ينتمون في الواقع إلى تيَّار فلسفي واحد ومثال معرفي واحد.

يوضح المسعودي مواضع الخلاف بين الصابئين اليونانيين والصابئين المصريين. وهي على نوعين. ثمة من جهة القِبلة والمحرمات من المآكل: الصابئون اليونانيون يستقبلون الشمال في حين يتجه الصابئون المصريون نحو الجنوب. والمصريون يمتنعون عن أكل لحم الخنزير والفراخ والثوم والباقلى خلافاً للصابئين اليونانيين[2]. وبالنظر إلى أنبياء الحرنانيين هرمس وأغاثاديمون، وبالنظر إلى ما هو معروف عن المحرمات من المطاعم عندهم وما يذكره المسعودي من استقبالهم الجنوب في الصلاة، كان من الطبيعي أن يصنف صاحب المروج الحرنانيين في الصابئين المصريين. أما الخلاف العقائدي بين الفريقين فيشير المسعودي إلى أنه قُيِّد في مراسلات جرت «بين فرفريوس الصوري وكان نصرانياً ينصر مذاهب صابئة اليونانيين مخفياً لذلك وبين أنابو الكاهن المصري وكان ينصر الفلسفة الأولى التي كان عليها فوثاغورس وثاليس الملطى وغيرهما وهي مذهب

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٣٣.
(٢) المسعودي، التنبيه، ص ١٦١.

صابئة المصريين من المسائل والجوابات في العلوم الالهية وذلك في رسائل بينهم»[١]. هذه المراسلات، يضيف المسعودي، «معروفة عند من عُني بعلوم الأوائل». وبالفعل فقد كانت موضوعاً حياً للنقاش. يسوق النديم في ترجمة فرفوريوس «كتابين له إلى أبانو»[٢]. ونعرف أنه كان قيد التداول في مطلع القرن الرابع «كتاب أبانو إلى فرفوريوس»[٣]. ولا نعرف إذا كانت مقالة أبانو المصري «في العناية» التي يشير إليها ابن رضوان المصري في سجاله مع ابن بطلان، والتي أثارت جدلاً غامضاً، كانت جزءاً من ذلك الكتاب[٤]. لم يبق في العربية-على ما نعلم- من هذه الرسائل إلا أسطراً من رسالة فرفوريوس احتفظ بها الشهرستاني في «الملل والنحل» وتوحي بأن إحدى القضايا التي دار حولها النقاش هي موقع أفلاطون من مسألة حدث العالم -وهو ما يبدو أن المصريين نصروه -أو أزليته وهو ما يؤكده فرفوريوس[٥]. ونعرف أن الرازي الطبيب اعتبر نفسه معنياً بالأمر فأدلى بدلوه في ذلك الجدل ونقض كتاب فرفوريوس[٦]. يكتب المسعودي أن فرفوريوس كان نصرانياً وكان ينصر مذهب صابئة اليونانيين سراً. وهذا قد يوحي بأن ذلك الجدل لم يصل إلى العربية عبر المسيحيين. لأن المسيحيين السريان كانوا يزعمون أن فرفوريوس كان شماساً في صور. ولأن الشمامسة أهانوه «ترك النصرانية وعاند المسيح ونافق ونقض الإنجيل»[٧]. إلا أن الكنسيين اليونانيين المشارقة اهتموا

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٢.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣١٣.

(٣) يضيف النديم، الفهرست، ص٣٥٨ -وعلى إثره القفطي- للرازي الطبيب هذا العنوان: «كتاب في نقض كتاب انابو إلى فرفوريوس في شرح مذاهب ارسطاليس في العلم الإلهي». والأرجح أن عبارة «في شرح مذاهب ارسطاليس في العلم الإلهي» هي عنوان لكتاب مستقل. أما البيروني (رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ص١٧) فيكتب عنوان الكتاب على النحو التالي: «كتاب في نقض كتاب فرفوريوس إلى انابو المصري». وهذا العنوان هو في رأينا الصحيح.

(٤) القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق ليبرت، ص ٣٠٥.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص١٥٥.

(٦) انظر ما سبق.

(٧) محبوب المنبجي، كتاب العنوان، تحقيق Vasiliev ج١ص١٨٣/ ٤٥.

برسالة فرفوريوس لما فيها من النقد لمعتقدات الوثنيين وأوردوا مقاطع منها في مصنفاتهم مصحوبة بالثناء على صاحبها. ولكنهم -والسبب مفهوم- تجاهلوا تجاهلاً كاملاً رد أبامو. في هذه الحال يبقى المصدر الحرناني هو الأرجح. فاتهامهم لفرفوريوس بأنه في الحقيقة مسيحي هدفه التشكيك بانتقاده لمذاهب الصابئين المصريين.

نعرف اليوم أن تلك المجادلة حصلت بين الفيلسوفين الأفلاطونيين فرفوريوس وتلميذه امليخوس[١]. كان فرفوريوس قد وجَّه رسالةً ناقدة إلى كاهن مصري يسميه Ανεβων (الذي عرب إلى أنابو)[٢]. فتصدى امليخوس للرد على فرفوريوس مستتراً باسم الكاهن المصري Αββαμμωνος (الذي عرب إلى أبامو). وهذا الرد معروف اليوم بالعنوان اللاتيني الذي أسبغه عليه اللاتينيون في القرن الخامس عشر ميلادي *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* أي «أسرار المصريين والكلدانيين والأشوريين». و«الأسرار» هنا هي الأسرار الدينية.

ما هو موضوع تلك المجادلة؟ وماذا في «أسرار المصريين»؟ يتعلَّق الأمر بالكهانة (Θεουργία) والعرافة أي سائر أساليب التنبؤ بالمستقبل ومعرفة الأمور المغيَّبة (Μαντικη). والكهانة في هذا الإطار كانت تشير إلى دعوى الاتصال بالقوى العلوية لاستنزال منافعها بل تسخيرها لهذا الأمر أو ذاك كتحريك التماثيل أو كشف المعارف أو شفاء الأمراض أو قضاء الحاجات أو تحقيق شتى الرغائب دون النظر إلى اتفاق هذه الحاجات والرغائب مع إرادة الخير، وذلك بواسطة طقوس معيَّنة وتقنيات مخصوصة وأدوات مادية مخصصة لهذا الغرض. أما العرافة فتتم بالإضافة إلى تفسير الأحلام بواسطة تقنيات متعددة كزجر الطير أو فحص أحشاء الذبائح أو الطالع الفلكي أو النظر في المرآة أو الهذيان الذي يثيره لدى بعض الأفراد الطرب الشديد إلخ. وكل ذلك بوساطة عدد لا يحصى من الكائنات المتوسطة بين الآلهة والبشر. وكانت هذه المعتقدات قد تصلَّبت فيها الوثنية في آخر

(١) المعروف عند الفرنسيين باسم Jamblique. وقد اعتمدنا التسمية التي أقرها المترجمون الإسلاميون ووردت في الفهرست فهي أقرب إلى الأصل اليوناني.

(٢) لقد قيَّدنا اللفظ «أبانو» كما ارتأى الناشرون. أما المخطوطات فتحتمل الوجهين: «أبانو» و«أبامو».

أزمنتها في الأمبراطورية واستقطبت الشعور الديني وفرضت نفسها على ساحة الفكر الفلسفي. أما من حيث هي صناعات، فكان المحترفون ينسبون مصادر العلم بها إلى هرمس وحكماء مصر القديمة فضلاً عن الكلدانيين والأشوريين وأحياناً المجوس وزرداشت.

لقد سعى فرفوريوس في رسالته ذات الطابع الاستفساري إلى التشكيك في الكهانة والعرافة وفي توسل تلك الأصناف المتعددة من الكائنات المتوسطة وما ينسب إليها من المعرفة والقدرة. فهي بمعنى من المعاني رسالة في إبطال الكهانة. وهو ما لم يفت المصنفين الكنسيين فاستعانوا بها في حربهم على الوثنية. وتصدى امليخوس لأستاذه. فكتابه هو نقض لرسالة فرفوريوس واحتجاج للكهانة.

لكنه دفاع لاهوتي توفيقي (أو تلفيقي) حاول فيه الفيلسوف، مستتراً كما ذكرنا باسم كاهن مصري يسميه أبامو، كتابة الكهانة ومجمل الحكمة الدينية للأمم الشرقية في لحمة المنظومة الأفلاطونية المحدثة التي ينسبها إلى هرمس وأنبياء المصريين. في هذا الجدل مثل فرفوريوس العقلانية اليونانية والفلسفة. فهو كأفلوطين نبذ الغنوصيين والثانويين وأرسى العلم الإلهي (تيولوجيا) على الفلسفة وتجاهل الأدبيات الهرمسية وفضح التزوير في ما كان ينسب من تعاليم إلى زرداشت وشكك في جدوى الكهانة. أما امليخوس فيعتبر مفصلاً هاماً في الأفلاطونية المحدثة إذ يُعدُّ ممثلاً للأفلاطونية المحدثة السورية. فهو دفع بالأفلاطونية المحدثة نحو الاتجاه التلفيقي (syncrétisme)، ووضع الكهانة فوق الفلسفة واعتبر العقل أدنى شرفاً منها واهتم بالغيوب والخوارق والدعوات والعزائم. كما أنه آمن بالأصل التاريخي الواحد للحكمة، يونانية وشرقية، وكان من المروِّجين لأسطورة الأصل المصري للأفلاطونية. وإذ يتحدث باسم المصريين فهو يعيد مراراً إلى مصنفات هرمس وكتاباته المقدسة المنقوشة على المسلات وجدران المعابد. ويدعو فرفوريوس أن يتتلمذ للكهنة المصريين المعاصرين له كما فعل من قبل بعض حكماء اليونان: «إذا كان فيثاغورس وافلاطون وديمقريطس وإيدكسوس (عالم بالهيئة من تلامذة أفلاطون) وغيرهم كثير من قدماء اليونانيين قد وجدوا في زمانهم ضالتهم من العلم في الكتابات المقدسة [المصرية] فسوف يكون معيباً

بالنسبة لك، أنت المعاصر لنا، وبك ما كان بهم من حب المعرفة، أن لا يتوفر لك الإشراف الذي يوفره المعلمون المعاصرون المعروفون للعموم»[1].

نفهم الآن العلاقة التي وجدها المصنفون الإسلاميون بين «قدماء الفلاسفة» ومذاهب المصريين. ونفهم خاصةً بوضوح أكبر من هم الصابئون اليونانيون ومن هم الصابئون المصريون. لا يتعلّق الأمر بمصر المصرية لكن بمصر كما تخيَّلها اليونانيون وبالأفلاطونيين المحدثين اللاحقين على أفلوطين. عندما ينسب المسعودي الحرنانيين إلى مذهب المصريين، فهذا يعني أنهم البقية الرثة من تيّار امليخوس، وينتسبون إلى ذلك النظام التلفيقي الذي خلط فيه امليخوس أفلاطون بفيثاغورس بهرمس، والفلسفة اليونانية بما اشتُهر تحت عنوان تيولوجيا «الكلدانيين»، وكل ذلك بالكهانة ومناجاة الآلهة الكواكب، هذا النظام الذي جعل من فيثاغورس الفيلسوف- الكاهن مثاله الأبرز. ومعلوم أن امليخوس كان من الشمال السوري (من خلقيس وتُدعى اليوم قنسرين)، وقد عاد في آخر مطافه الفلسفي إلى أفاميا حيث أسس مدرسةً فلسفية كانت الكهانة في صلب تعاليمها. ومن المرجح أنه في أفاميا، حيث حظي بمكانة المعلم كتب رده على أستاذه فرفوريوس في مطلع القرن الرابع للميلاد. وليس من العسير تصوُّر التأثير الذي يمكن أن تكون هذه المدرسة الأفلاطونية السورية وكانت مأمومة مقصودة قد تركته في الوثنية الحرنانية. فإذا كان لا بد من تعيين مرجع فلسفي يوناني للمذهب الصابئي كان ذلك المرجع، من غير منازع، امليخوس أي الأفلاطونية المحدثة في صيغتها النجومية السورية.

---

(١) اعتمدنا في الفقرات الأربع الأخيرة على نص كتاب امليخوس:
Jamblique, *Les mystères d'Egypte*, (édition bilingue), texte établi et traduit par Edouard des Places, Paris, les belles lettres, 2003.

وعلى دراستين للسجال الأولى لـ
H.D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, V.II, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2000.

والثانية لـ
Edouard des Places, "la religion de jamblique", dans *Etudes platoniciennes* 1929-1979, J.Brill, Leiden, 1981, pp.69-95.

الفصل الثالث عشر

علاقة المذهب الصابئي بالديانة التقليدية الحرنانية

لقد بيَّن كولسون أن الديانة التقليدية الحرنانية، التي تتفق النصوص الإسلامية على وصفها مع المصادر اليونانية والرومانية، هي بقية الديانة السورية القديمة لم تترك فيها الفترة اليونانية ومن بعدها الفترة الرومانية إلاّ آثاراً سطحية(١). هذا من جهة. ومن جهةٍ أُخرى، لا يسعنا إلا أن نؤكد ما كان كولسون قد رآه من أن المذهب الصابئي الحرناني يختلف عن الديانة التقليدية الحرنانية. في هذه الحال يُطرح السؤال: إذا كانت تسمية الصابئة قناعاً أمَّن لهم الذمة، فهل يكون المذهب الصابئي، سواءٌ وُصف بالهرمسي أو الأفلاطوني المحدث أو غير ذلك من التسميات، قناعاً آخر ستروا به ديانتهم الوثنية؟ كولسون مال إلى هذا الرأي واعتبر أن الحرنانيين البغداديين اختلقوا هذا المذهب التوحيدي في بغداد مداهنة منهم للمسلمين(٢). أما هيارب الذي رد هذا الرأي فقد ذهب مذهباً آخر. كان ابن خلِّكان قد ذكر في ترجمة ثابت بن قرة إن هذا الأخير حين كان لا يزال في حران كانت بينه وبين أهل مذهبه أشياء أنكروها عليه في المذهب فرفعوه إلى رئيسهم فأنكر عليه مقالته ومنعه من دخول الهيكل فتاب ورجع عن ذلك ثم عاد بعد مدة إلى تلك المقالة فمنعوه من الدخول إلى المجمع فخرج من حران ونزل كفر توثا حيث التقى به محمد بن موسى واستقدمه إلى بغداد(٣). إذا كان كولسون قد رأى أن هذا

(1) Chwolsohn, *Die Ssabier*, I, chapitre X et XI, , 301-471.
(2) *Ibid*, I, chapitre XIII, 626-630.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص ٣١٣.

الخلاف كان سببه، ربما، ميل ثابت إلى فهم الديانة الحرنانية التقليدية فهماً مستوحى من الأفلاطونية المحدثة من غير أن يعني ذلك أنه شذ عن الجماعة ومرق من الدين، فإن هيارب افترض أن الخلاف كان أوسع من ذلك وأن ثابت بن قُرَّة أسَّس في بغداد مذهباً منشقاً سينضم إليه الحرنانيون البغداديون، وأن هذا المذهب الجديد لا يقتصر على عقيدة أفلاطونية محدثة بل على طقوس وعبادات. فهو إذن قد خالف الحرنانيين التقليديين في العقيدة وفي العبادات. وعليه فنحن أمام مذهبين وجماعتين: الحرنانيون التقليديون ومستقرهم حران ويتولاهم الكهنة، والحرنانيون البغداديون أصحاب المذهب الصابئي وإمامهم ثابت بن قرة[1].

وعلى هذه المقولة بنى تارديو. ومن غير فحص الأسس، شطح إلى أبعد. بالاعتماد حصراً على ما توهَّم أنه شهادة المسعودي، رأى أن المذهب الصابئي الحرناني، كما يبدو في رسالة السرخسي خاصةً -ويصفه بأنه مذهب أفلاطوني بالمعنى الدقيق للكلمة «أو إذا شئنا أفلاطوني محدث»-، بمقالاته كما بطقوسه وأعياده وعباداته، لم يتولَّد في بغداد خلافاً لما اعتقده كولسون وهيارب بل في حرّان حيث كان يوجد «أكاديمية» أفلاطونية سابقة لظهور الإسلام. ولأن صاحب مروج الذهب هو المصنف الإسلامي الوحيد الذي زار حران في مطلع القرن الرابع للهجرة، على ما توهَّم تارديو، جاز الاتكاء عليه وإهمال جميع المصنفين الإسلاميين. ولسببٍ لم يذكره، فقد أهمل كل ما كتبه المسعودي عن الحرنانيين ما خلا الفقرة التي يذكر فيها مصنف مروج الذهب أن للحرنانيين فلاسفة وأن عوامهم مباينون لخواص حكمائهم وأن مدقة باب المجمع تحمل قولاً بالسريانية منسوباً لأفلاطون. تلك الفقرة، ونعيدها هنا بتمامها، تنص: «لهذه الطائفة المعروفة بالحرانيين والصابئة فلاسفة إلا أنهم من حشوية الفلاسفة وعوّامهم مباينون لخواص حكمائهم في مذاهبهم وإنما أضفناهم إلى الفلاسفة إضافة نسب لا إضافة حكمة لأنهم يونانية وليس كل اليونانيين فلاسفة إنما الفلاسفة حكماؤهم»[2]. ولأمرٍ ما تجاهل تارديو الفقرات الأُخرى التي يصف فيها مصنف مروج الذهب الحرنانيين

---

(1) Hjärpe, *Analyse critique*, 35-39, 136.

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٤٨.

مرَّة بأنهم «عوام اليونانيين وحشوية الفلاسفة المتقدمين»[١]، ومرَّة بأنهم بقايا الصابئين المصريين، ويفهم أن المسعودي يميز في الحرنانيين بين الفلاسفة اليونانيين وبين العوام الحرنانيين. وأن الأوَّلين أفلاطونيون بالمعنى الفلسفي الضيق أو المدرسي، وأن الآخرين هم أتباع الديانة التقليدية. وأما المجمع الذي تزين مدقة بابه عبارة أفلاطون فهو لا يمكن أن يكون إلاَّ «أكاديمية» أفلاطونية يجتمع فيها فلاسفة حران يتدارسون أفلاطون. في هذه «الأكاديمية» تبلور المذهب الذي سيذيعه ثابت بن قرَّة في بغداد حيث استقر طمعاً بهدايا الخليفة. يقول المسعودي أنه التقى أثناء زيارته لحران بالحرناني مالك بن عقبون الذي ترجم له العبارة السريانية. من ذلك يفهم تارديو أن مالك بن عقبون-وهو مجهول تماماً- كان رئيس تلك «الأكاديمية»! كان في حران إذن من جهة الهيكل ويؤمه أتباع الديانة الحرنانية التقليدية ومن جهة المجمع ويلتقي فيه الفلاسفة اليونانيون يترجمون ويفسرون أفلاطون وسواه من فلاسفة اليونان ويمارسون صلاتهم وقياماتهم للكواكب وصيامهم وما أحلوا وحرَّموا من المآكل وأعيادهم المستقلة، هذه الطقوس والشعائر التي كان من الصعب على الحرنانيين البغداديين إقامتها في دار الخلافة. ولكلٍ من الهيكل والمجمع المتنافسين أهدافه الخاصة. ويتابع تارديو سلسلة افتراضاته فيقول أن هذه الأكاديمية التي كان لها أثرٌ عظيم في نقل التراث اليوناني إلى العرب لا بد أنها سابقة في الوجود على الإسلام. وليس من البعيد أن آخر الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين الذين طُردوا من أثينا فلجأوا إلى بلاط كسرى قد استقروا بعد ذلك في حران على إثر معاهدة الصلح التي عُقدت عام ٥٣٢ بين كسرى والأمبراطور يوستنيانوس[٢]. وباختصار فإن الخلاف الديني الذي افترضه هيارب بين الحرنانيين البغداديين وبين الحرنانيين الحرانيين أتباع الديانة التقليدية، نقله تارديو إلى حران وإلى ما قبل الإسلام وإن تكن شهادة المسعودي تعود إلى مطلع القرن الرابع للهجرة.

---

(١) المصدر السابق، ج١ ص٩٥.

(2) Tardieu, *Sabiens*, pp. 11.12-28.39.

لقد تعرَّض افتراض تارديو حول استقرار آخر الأفلاطونيين المحدثين في حران إلى النقد من قبل الباحثين في تاريخ الفلسفة اليونانية المتأخرة بسبب اعتماده على مجموعة من الافتراضات الضعيفة التي تعتمد كلٌ منها على قرائن ضعيفة[١]. أما قراءته لنص المسعودي، -وخُيِّل إليه أنه اكتشف في تلك الأسطر ما لم تنتبه له الأجيال المتلاحقة من قارئي المسعودي في الشرق والغرب- فلا يوجد إنسانٌ يُحسن قراءة العربية يمكنه أن يوافق عليها. وهذا هو أيضاً رأي Van Bladel الذي توقف طويلاً عند تلك الأكاديمية الوهمية وانتقد بالإضافة إلى ذلك الآراء الكثيرة الشيوع حول الدور المضخَّم الذي يُضاف إلى الحرنانيين في نشر «الهرمسية» في دار الإسلام[٢].

إن افتراض تارديو مؤسس في الواقع على أخطاء. أوَّلها الخطأ الذي وقع فيه هيارب حين افترض وجود انشقاق ديني في الجماعة الحرنانية. والذي أوقع هيارب في هذا الخطأ هو من جهة سوء فهمه لمراسم دعوة الكواكب. ففي حين أن تلك الدعوات لم تكن إلا صناعة فردية يحترفها النجوميون على اختلاف أديانهم، وعلماً منتشراً لا ينتسب إلى ما في العبادة من علاقة بالمقدس، ظنَّ هيارب أنها طقوس دينية لمذهب جديد هو مذهب الحرنانيين البغداديين. كما أنه من جهةٍ أُخرى لم ينتبه إلى أن رسالة السرخسي لا تقدم القيامات للكواكب كطقوس دينية، ولا تختلق «شريعة» جديدة مختلفة عما كان يعرفه الحرنانيون التقليديون. أن الديانة التقليدية الحرنانية لا تُترجم إلى مقولات الدين الرسمي المهيمن. لذا فإن ثابت بن قرة قد غطى عن تلك الديانة، في ذلك الوسط الفلسفي، بصيغة من «الفلسفة» مما اعتقد أنه ديانة اليونانيين، ووضع في موضع الشريعة والعبادات ما يمكن ترجمته من طقوس الديانة التقليدية الحرنانية إلى مصطلحات الفقه الإسلامي. هذا نراه

---

(١) تجد هذه الانتقادات في:

Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp.70-79.

وكذلك الرد عليها في:

I.Hadot, "Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen?" dans *The International Journal of the Platonic Tradition 1 (2007) 42-107*, Brill, 2007.

(2) Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp.70-79, 79-83.

واضحاً في رسالة السرخسي وفي الفصل الذي في رسائل إخوان الصفا. فتلك الرسالة تنص على الهيكل كمكان للعبادة، كما تنص، كما رأينا، على القرابين بما يتطابق مع ما نُقل حول هذا الموضوع في الديانة التقليدية. وبعض ما في ورد فيها من العبادات، وهو عند هيارب وبالتالي عند تارديو يعود إلى الفرقة البغدادية الخارجة، نجده بتمامه في طقوس الديانة التقليدية في حران كما نقلتها المصادر المسيحية وعلى وجه الدقة في كتاب أبي سعيد وهب. إن الفرق هو في الصياغة وحسب. فثابت، كي لا يصدم المسلمين، حاول، ما أمكنه، تقديم ما يمكن تقديمه مما كان يتعبَّد به الحرنانيون التقليديون في مفاهيم وأُطر الفقه الإسلامي في حين أن المصنف المسيحي نقل تلك التقاليد كما هي وعلى وجهها الوثني. نسوق على ذلك مثل الصيام والأعياد.

الصيام

السرخسي:

«المفترض عليهم من الصيام ثلاثون يوماً أولها لثمانٍ يمضين من اجتماع [أي هلال] آذار.

وتسعة أُخر أولها لتسع بقين من اجتماع كانون الأوَّل [أي من ٢١ تشرين الثاني إلى آخر الشهر]

وسبعة أيام أُخر أولها لثمان يمضين من شباط وهي أعظمها.

ولهم تنفُّل في صيامهم ويقع في السادس عشر وفي السابع والعشرين»[١].

أبو سعيد وهب:

ولهم صيام مدته ثلاثون يوماً ويبدأ في الثامن من آذار وهو الصيام للقمر.

يصومون في أحد وعشرين يوماً من تشرين الثاني تسعة أيام آخرها يوم تسعة وعشرين لرب البخت.

يصومون في شباط سبعة أيام أولها التاسع منه وهذا الصوم للشمس وهي الرب

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٣-٣٨٤.

الأعظم رب الخير ولا يأكلون في هذه الأيام شيئاً من الزفر ولا يشربون الخمر ولا يصلون إلا للشمال والجن والشياطين[1].

أما النوافل التي أغفلها أبو سعيد فقد ذكرها سواه ونقلها البيروني:

في كل شهر من شهورهم صوم أيام مفروضة واجب على كهنتهم وأظنه الرابع عشر من كل شهر[2].

إن صياغة السرخسي تعتبر الصيام فريضة ولا تذكر القمر ولا الشمس ولا رب البخت والجن والشياطين.

الأعياد الدينية

تذكر رسالة السرخسي ثمانية أعياد دينية منها خمسة ذات علاقة بالصيام. أما أبو سعيد فيورد كل ما في السنة الحرنانية من المناسبات. وحين نرى في حكاية أبي سعيد مناسبة هذه الأعياد والآلهة والآلهات الذين تقام لهم هذه المناسبات، وما يجري أثناءها من الطقوس، نفهم لماذا سكت ثابت عن التفاصيل.

عيد السادس من نيسان: تسميه رسالة السرخسي «عيد قبل فطر الثلاثين بيومين». أما أبو سعيد فيكتب: «يوم السادس منه [أي نيسان] يذبحون ثوراً لآلهتهم القمر ويأكلونه آخر النهار»

عيد الثامن من نيسان: تسميه رسالة السرخسي «عيد فطر الشهر» كما عند المسلمين. أبو سعيد يقول: «ويعملون في هذا اليوم [الثامن من نيسان] عيداً للسبعة الآلهة والشياطين والجن والأرواح ويحرقون سبعة خرفان للسبعة الآلهة وخروفاً لرب العميان وخروفاً للآلهة الشياطين».

عيد الثالث والعشرين من كانون الثاني: يحمل عند السرخسي الاسم المعروف عند المسيحيين «عيد الميلاد». أبو سعيد يعين زمانه في الرابع والعشرين من الشهر ويكتب: «في أربعة وعشرين منه [كانون الثاني] ميلاد الرب الذي هو القمر يعملون

(١) المصدر السابق، ص٣٨٦-٣٨٩.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص٣٢١.

فيه سر الشمال ويذبحون الذبائح ويحرقون ثمانين حيواناً من ذوات الأربع والطير ويأكلون ويشربون ويوقدون الداذي وهو قضبان الصنوبر للآلهة والآلهات».

باختصار أن العبادات والشريعة في المذهب الصابئي الحرناني -أي مذهب الفرقة البغدادية حسب هيارب و«الفلاسفة الأفلاطونيين» على زعم تارديو-ليست إلاّ ما أمكن لثابت بن قرة نقله من عبادات الحرنانيين التقليديين إلى لغة الإسلام. وهذا يثبت أنه لم يكن للحرنانيين البغداديين عبادات وأعياد ومحرمات مختلفة عن عبادات وأعياد ومحرمات الحرنانيين التقليديين.

المجمع أو «الأكاديمية الأفلاطونية»

على هذا الخطأ أقام تارديو قوله بفصل «المجمع» عن الهيكل. من الصحيح أن المذهب الصابئي الحرناني يستلهم، فيما يستلهم، أفلاطون عبر مدرسة امليخوس كما بيَّنا من قبل، وأن هذه الثقافة كانت متأصلة في الشمال السوري. ونستطيع الافتراض أن الفيلسوف الحرناني هو الذي أدخلها في دائرة الكندي. هذه مسألة. أما الافتراض أن «الفلاسفة» الحرنانيين كانوا أفلاطونيين بالمعنى الضيق والمدرسي يتخرجون من «أكاديمية» أفلاطونية قائمة في حران، فمسألة أُخرى يحتاج إثباتها إلى أكثر من تلك الأسطر التي انتقاها الباحث من مجمل المراجع الإسلامية وأساء فهمها. إنه من السهل العثور على ما نريد العثور عليه بهذه الطريقة الاستنسابية التي تهرب فوق ذلك من البحث عن قرائن تاريخية مستقلة. ما من مصنف إسلامي، مسلماً كان أو مسيحياً أو يهودياً أو حرنانياً، قد أشار إلى أكثر من التباين الطبيعي في الجماعة الحرنانية بين الخاصة والعامة، أو ذكر، تلميحاً أو تصريحاً، أن المجمع كان خاصاً بجماعة منشقة أو مقراً تعليمياً. كما أن الأدب الإخباري المتعلّق بنقل التراث اليوناني إلى العربية والأساطير الهرمسية والمفاخرات الشعوبية في هذا المضمار لا تأتي على ذكر حران الحرنانية كمركز تعليمي أو كواحد من تلك الأمكنة التي يُعثرُ فيها على دفاتر العلم ومخطوطات القدماء، هذه الكنوز التي خبَّأها علماء اليونان وفلاسفتهم، كما تريد الأُسطورة، في هياكل الصابئة لئلا يتلفها رجال الدين المسيحي. من جهة أُخرى، لم يجد تارديو ضرورياً أن يُجيب على ما يترتب على افتراضه من أسئلة أبسطها: أين هي المنتجات الفلسفية،

أفلاطونية أم غير أفلاطونية، التي قامت عنها تلك الأكاديمية؟ وأين تلك الأجيال المتلاحقة من الفلاسفة الأفلاطونيين السابقين على ثابت والتالين له؟ وأين هي أعمالهم وترجماتهم؟ عندما نتحدَّث على سبيل المثال عن مدرسة الإسكندرية أو مدرسة إنطاكية أو مدرسة الرها أو مدرسة نصيبين فنحن لا نعيد إلى الباب ومدقة الباب لكن إلى أعمال هذه المدارس وإلى المفكرين الذين مثَّلوها وإلى «قوانين الأسكولات» التي كانت تُدار بها. فأين ما نعرفه من كل ذلك عن «أكاديمية» حران؟ أنه من الضروري التساؤل عمّا إذا كان ممكناً قيام مدرسة للفلسفة من غير الرعاية السياسية والاقتصادية لسلطةٍ ما، ومن غير سوق ثقافية تمكّن من تصريف الانتاج وتوظيفه. فمن غير هذه الأشراط التي توفر التداول العقلاني للمعرفة تتحول الفلسفة إلى تعليم ديني سري غير قابل للانتشار، لا تتجاوز قيمته قيمة «الحكمة» الباطنية، حيث يقوم أفلاطون «عليه السلام» -كما يقولون- مقام «شيخ العقل»، منفصماً تمام الانفصام عن أفلاطون الذي يعرفه تاريخ الفلسفة. هذه الأشراط لم تكن متاحة للحرنانيين في القرون البيزنطية والقرون الهجرية الأولى ولم تتحقق إلا في الدولة العباسية التي بذلت أموالاً طائلة في هذا السبيل. ما نعرفه هو إنه ما إن استتبت دولة الإسلام وأقامت للعلوم أسواقاً ومؤسسات في عواصم العراق حتى تسابق إليها العاملون في المراكز القديمة في جندي سابور وفي المدارس الملحقة بالأديرة وحتى نهض الموفدون في طلب المخطوطات والآثار اليونانية. هذا عدا العلماء الذين استُقدموا من خارج دار الإسلام. ونحن لا نرى بينهم في القرن الأوَّل للهجرة والثاني ومطلع الثالث حرنانياً واحداً على الرغم من اشتغال الحرنانيين المؤكد بالفلكيات. لقد بلغ ثابت بن قرَّة، كما قالوا، «أجل المراتب وأعلى المنازل» في بغداد من اشتغاله بعلوم الأوائل. ولا ريب أنه قد جنى من ذلك ثروةً طائلة. لم يكن هناك إذن من سبب يبرر بقاء أولئك الفلاسفة وتلك «الأكاديمية» ذات «الأثر العظيم»، لو كانوا وُجدوا، مكتومين وغُيَّاباً عن الثروة الرمزية والمادية الهائلة التي وفَّرها اقتصاد الترجمة والنقل والتي سيستفيد منها جميع الذميين بمن فيهم الحرنانيون اللاحقون. وما لم نجد من أثر لأي نشاط فكري حرناني سابق للإسلام، يبقى أقرب إلى الصواب الافتراض إنه في الإسلام وفي ظل العلاقة السلمية مع الإدارة توفرت للحرنانيين تدريجياً الشروط المادية لإعادة تكوين

هويتهم كأقلية دينية معترف بها ومن ثَمَّ ليعرفوا تلك النهضة التي عرفوها. وهذا ما تؤكده المعطيات التاريخية. أن أوَّل وأبرز العلماء الحرنانيين المعروفين في التاريخ العلمي لدار الإسلام هما ثابت بن قرّة والبتّاني وكلاهما بزغ في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، وأن باقي من عُرف بعد ذلك من الحرنانيين فقد نشأوا ونشطوا واغتنوا في مؤسسات الدولة الإسلامية[١]. وباستثناء ثابت بن قرة وأبي روح (أو ابن روح من أبناء القرن الرابع للهجرة)[٢]، لم يُعرف عن أحد منهم أنه ترجم أو شرح أو صنَّف في الفلسفة، بل كانت أكثر عناية من عُرف منهم بالحرف: الطب والنجوم والهندسة وصنع الإصطرلابات فضلاً عن العمل في الإدارة.

من الصحيح أنه منذ إنشاء أكاديميات رسمية في مطلع القرن العشرين في بعض الدول العربية تعنى بعلوم اللغة سُمِّيت «مجامع»، بدأت المعاجم العربية الحديثة تترجم المفردة الفرنسية Académie بـ«مجمع». ويبدو أن تارديو وقع في هذه المعاجم الحديثة على المعادلة: «مجمع = أكاديمية». أما في القرون الوسطى فكان اللفظ العربي «مجمع»، من حيث هو اسم مكان، يرادف في السريانية ܟܢܘܫܬܐ (وباليونانية Συναγωγή) التي اشتق منها «كنيسة» و«كنيس» (בית כנסת) و«كنيست». فحين يتعلق الأمر بجماعة دينية، يحل «المجمع» المكان الذي يحله الجامع أو الكنيسة أو الكنيس وهي في اللغة مترادفات. يقول صاحب الفهرست أن الديصانيين «لا يُعرف لهم مجمع ولا بيعة»[٣]. ويكتب اليعقوبي عن إحدى أمم الصين: «وديانتهم عبادة الأوثان والشمس والقمر ولهم أعياد لأصنامهم أعظمها عيد في أول السنة يقال له الزارار يخرجون إلى مجمع ويعدون فيه الاطعمة والاشربة...»[٤].

---

(١) جمع كولسون تراجم جميع الحرنانيين الذين عرفتهم المصادر الإسلامية:
Chwolshon, *Die Ssabier,* I, 542-676.

(٢) النديم، الفهرست، ص ٣١٠ و٣٤١ كان مهندساً ونقل المقالة الأولى من السماع الطبيعي. والنديم لا يعرِّفه بأنه من حران. وكولسون:
Chwolshon, *Die Ssabier,* I, 615.

(٣) النديم، الفهرست، ص ٤٠٢.

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ج١ص١٨٣.

حمزة الأصفهاني الذي كان كما يبدو ملماً ببعض الإلمام بالسريانية يرادف بين المجمع والكنيسة والبيعة: «والكنس جمع كنيسة وهي معرَّبة عن كُنُشيا ومعناها المجمع. وكذلك البيعة معربة عن باعوثا وهي في معنى المجمع»[1]. والمسعودي يورد الكلمة مراراً بمعنى synode نقلاً لا شك عن مصادر مسيحية. وفيما نعلم يصعب العثور على كلمة مجمع بمعنى المدرسة أو الأكاديمية في النصوص العربية المعروفة حول تاريخ الفلسفة والعلوم. هذا من جهة. ومن جهةٍ أُخرى، فإن المصطلحات التي تشير إلى معنى المدرسة الفلسفية لم تكن تعوز المصنفين الإسلاميين. فالمسيحيون كانوا يسمون مدارسهم «أسكول» (ܐܣܟܘܠ) نقلاً عن اليونانية Σχολή. والمسعودي الذي تفرَّد بنقل خبر انتقال «مجلس التعليم»، كما هو معروف، من الاسكندرية إلى إنطاكية أيام عمر الثاني (٩٩-١٠١/ ٧١٧-٧١٩) ومن إنطاكية إلى حران المسيحية أيام المتوكل (٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٦-٨٦١) ومن ثم إلى بغداد أيام المعتضد (٢٧٩-٢٨٩ / ٨٩٢-٩٠١)[2]، لو كان فهم أن «المجمع» المذكور هو مدرسة فلسفية لكان نبَّه إلى ذلك. ولكان استعمل المفردات المناسبة، وهي لم تكن تعوزه، مثل «مجلس التعليم» وهو من مفرداته، أو «دار التعليم»، وهو التعبير الذي أشاروا به إلى أكاديمية أفلاطون[3]، وال«لوقيون» الΛύκειον حيث أقام أرسطو «دار التعليم» أو «الموضع الذي ينسب إلى الفلاسفة المشائين»[4]، أو «بيت الحكمة». وإذا كان المسعودي لم يفعل ذلك، هو المسارع إلى الاسترسال في كل ما له علاقة بالفلسفة وعلوم الأوائل، فلأنه لم يعتبر «مجمع» الصابئة في حران «أكاديمية» أو مؤسسة من هذا القبيل.

وعلى الجملة، فنحنُ مع تارديو أمام طريقة تستولد الأشياء من الكلمات من غير أن تعتني بالبحث عن أدلة مستقلة تؤكد وجود هذه الأشياء. فهذه«الأكاديمية»

---

(١) في شرحه لما في ديوان أبي نواس من ألفاظ المسيحيين، ديوان الحسن بن هاني، تحقيق إيفالد فاغنر، بيروت، دار النشر كلاوس سفارتس فرلاغ برلين، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣، ج ٥ ص ١٥١-١٥٢.

(٢) المسعودي، التنبيه، ص ١٣٢.

(٣) النديم، الفهرست، ص ٣٠٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٠٧، ٣١٢.

قائمة في التحليل الأخير على مدقة باب المجمع. لكن هل يكفي أن يزين هذه المدقة قولٌ منسوبٌ إلى أفلاطون حول معرفة النفس حتى يُصبح هذا المجمع أكاديمية؟ ما يتبادر إلى الذهن هو ما كان قد أشار إليه كولسون من المحاكاة لهيكل أبولون والوصية المشابهة على مدخله. إذا كان افتراض تارديو يدل على شيء فعلى السحر الذي لا تزال تتوهج به أسطورة الصابئة. ومن المعروف أنه ينتشر في كثير من الأبحاث نوع من الهستيريا الحرنانية. فحران أشبه بمغارة الكنز السحرية التي أضاءت بأنوارها الفلسفية أو الهرمسية أو الأفلاطونية دار الإسلام، حسب البعض، أو غمرتها بالظلام الكثيف وبـ«العقل المستقيل» حسب البعض الآخر. فما أشبه هذه الأكاديمية بمدن العلم السحرية التي أقامها هذا الهرمس أو ذاك، أو بالهياكل العجيبة التي وصفها المسعودي وسواه حيث كان يجتمع فلاسفة الأمم وكهان النجوم في الهند أو اليونان أو مصر أو أقاصي الصين.

أن وجود المجمع بالإضافة إلى الهيكل لا يجب أن يعني وجود فئتين دينيتين مستقلة الواحدة عن الأُخرى. فالسنة الحرنانية تعتبر من أغنى التقاويم المعروفة بالأعياد والمناسبات الدينية. فهي تضبط نبض الحياة في المجتمع الحرناني أسبوعاً بأسبوع تقريباً. وتنوُّع هذه الاحتفالات يتوازى مع تنوع الأمكنة الدينية التي يختص كل منها بمناسبة ووظيفة طقسية وعيد. للهيكل وظيفة وللمجمع وظيفة أُخرى ولما ذكروه من «الأديرة» وظيفة ثالثة. الأوَّل للصلاة والثاني للإحتفالات والأعياد والاجتماعات. وليس من المستبعد أنه كان للحرنانيين، بالإضافة إلى الهيكل، مجمع ليس في حران وحدها بل في كلٍّ من ترعوز وسلسمين والرقة. هذا يُفهم من وثيقة الأمان التي يتوجه بها الخليفة للحرنانيين المقيمين بحران والرقة وديار مُضر. فهي تنص على تنوُّع الأمكنة الدينية الحرنانية إذ تذكر «مصلَّياتكم ومساجدكم ومجامعكم ومشاهدكم لإقامة فرائض دينكم على ما جرت به عاداتكم...»[١]. فإذا لم نُكره الكلمات على ما ليس فيها، ولم يكن في حران إلا مجمع واحد، قلنا أن

---

(١) من مجموعة رسائل أبي إسحاق نقلاً عن:
Chwolsohn, *Die Ssabier*, II-537-538.

المجمع الذي ذكره المسعودي هو عينه المجمع الذي نقل أبو سعيد وهب أن «الحرنانيين يحتفلون فيه بعيد الثالث من أيلول فيذبحون فيه ثمانية خرفان سبعة للآلهة وواحداً لإله الشمال ويأكلون في مجمعهم ويشرب كل واحد سبع كاسات من خمر ويأخذ الرئيس منهم لبيت المال من كل رأس درهمين»[1]. وإذا صحَّ خبر ابن خلكان من أن ثابت بن قرة مُنِعَ من دخول الهيكل كما مُنع من دخول المجمع، كان من الواضح أن الهيكل والمجمع كانت تسيطر عليهما، في ذلك الحين على الأقل، جهة واحدة وأنهما لا يتنافسان بل يتكاملان.

باختصار لا نعتقد أن ثابت بن قرَّة أسس مذهباً دينياً منشقاً في بغداد أو ابتدع طقوساً وعبادات مختلفة عن تلك التي في حران. من الثابت- وهو ما لاحظناه مراراً- أن المذهب الصابئي الحرناني الذي قدَّمه في بغداد، كما يبدو في رسالة السرخسي خاصةً، لا يُصور الديانة التقليدية الحرنانية تصويراً وفياً لأسباب مفهومة. وهذه مسألة قد ألحَّ عليها في حينه الحرانيون المسيحيون والفقهاء المسلمون الذين استوطنوا حران. وعنوان كتاب القطيعي «الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابة» يكاد يعني «فضح مذاهب الحرنانيين». لكن الاختلاف بين ما نعرفه عن المذهب الصابئي وما وصل إلينا عن الديانة التقليدية لم يمتد إلى العبادات ولم يكن بالحدة التي تخولنا افتراض قطيعة دينية أو اجتماعية بين فئتين. وهو اختلاف لا يحدد أصلاً بأنه ديني. لقد قُيِّض لثابت، وقد توفرت له الموارد والظروف الملائمة، أن يضطلع بدور الممثل الديني للحرنانيين جميعاً. وهو ما عبَّروا عنه بالقول إنه كان «من أصَّل رياسة» الصابئة الحرنانيين في دار الخلافة. إن رسالة السرخسي وهي وثيقة رسمية قيَّدت «مذاهب الحرنانية الكلدانيين»، وبعبارةٍ أُخرى الهوية الروحية لأقلية دينية بكاملها، احتوت من عبادات الحرنانيين التقليدية، وهو العنصر الديني الحقيقي فيها، على ما لا يصدم البيئة المهيمنة. أما تلك المقولات التي نسبت إلى أرسطو وأفلاطون وهرمس فليست أكثر من «فلسفة»، فلسفة لم تمنع أعلامها الإسلاميين، من مسلمين ومسيحيين ويهود، من

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٨٧.

ممارسة شعائرهم الدينية والتفقه في أديانهم. والأسباب أوهى في الحالة الحرنانية من أن تحول بين النخبة الحرنانية ودينها التقليدي. والتباين الذي يشير إليه المسعودي هو التباين التقليدي بين عقائد النخبة ومذاهب «العوّام» الذي عرفته البيئة الإسلامية بما فيها من مسلمين ومسيحيين ويهود وحرنانيين. وهو تباين لم يمنع مثلاً أبا إسحاق، وهو عند هيارب وتارديو من المنشقين، من الاستحصال على أمان عام لبني قومه جميعاً وخاصةً لمن أقام منهم في حران وديار مُضر.

من المؤكد من جهةٍ أُخرى أن الديانة التقليدية الحرنانية كانت مستقلة بالوجود عن المذهب الصابئي الحرناني. وهي لم تعرف التوحيد المتعالي الذي ألح عليه المذهب الصابئي. لكن هذا لا يعني أن هذا المذهب كان هوية مزوَّرة. فهو في الأصل لم يكن مذهباً دينياً استعاض به هؤلاء عن ديانتهم التقليدية. لكن عقيدةً فكرية أو لاهوتية حصَّنوا بها وبالأساطير ذات الطابع التاريخي ديانة محلية، طقسية خالصة، خلت حتى ذلك الحين، كما تبدو لنا في المصادر المسيحية الحرانية، من أية عقيدة لاهوتية أو صخب كلامي أو حيوية فكرية. ومن حيث أن تلك العقيدة وتلك الأساطير كانت نوعاً من الانتساب إلى ثقافة جامعة يشترك فيها المسلم والمسيحي واليهودي وسواهم من الإسلاميين فقد مكَّنتهم من مقاومة الضغوط المعنوية العنيفة التي كانت تصدر تلقائياً عن البيئة المسلمة، كما عن أية بيئة دينية مهيمنة، دافعة بهم من حيث لا يشعرون إلى اعتناق الإسلام.

يمكن القول بثقة أن الفيلسوف ثابت بن قرة جدَّد الديانة الحرنانية من غير أن يُحدث قطيعة حادة ومفاجئة في الجماعة. ساعده على ذلك الوضع الخاص الذي كان للأقلية الحرنانية في دار الإسلام. فهذه الأقلية، خلافاً لباقي الأقليات الدينية المعروفة لم تكن ممثَّلة رسمياً بكهنتها لكن بعلمائها ووجهائها. وحتى في تنظيمها الداخلي المحلي، لا يبدو أن أحداً من رجال اللائحة الطويلة التي ينقلها الفهرست لـ«رؤساء الصابئين الذين جلسوا على كرسي الرئاسة في الإسلام» كان «كمراً». فأبو سعيد وهب يميز دائماً بين «الرئيس» و«الكمر». كلما كانت دائرة النخبة الحرنانية تتسع وتنخرط في العالم الكبير كلما تحوَّلت آلهة حران إلى فولكلور محليّ وكلما تحول الحرنانيون إلى مسلمين أو مسيحيين. وكلما ازدادت كثافة الوجود المسلم

في حران وديار مُضر، كلما تبددت معالم الجغرافيا الوثنية وأُكرهت الآلهة -وكانت خالصة للمكان- على مغادرة المدينة، وانكمشت الديانة التقليدية تدريجياً نحو مصيرها المحتوم. إذا كانت مدقة باب المجمع تحمل قولاً منسوباً لأفلاطون في مطلع القرن الرابع للهجرة، بعدما كان ثابت يُمنع من دخول المجمع قبل قرن، فهذا يعني أن سلطان الكهنة قد تقلَّص في حران وأن اليد العليا كانت للعلماء والخاصة. وهذا هو سر النهضة التي عرفها الحرانيون وفي الوقت عينه سر ذوبانهم الكامل في دار الإسلام.

القسم الثالث

الأمم الصابئة

الأمم الصابئة

كان كولسون قد ظن أن المصنفين الإسلاميين بدأوا منذ آخر القرن الرابع للهجرة يصفون الأمم القديمة بالصابئة. وفسَّر ذلك باعتقادهم أن عبادة النجوم هي أصل كل وثنية، وأن الأمم الواقعة خارج اليهودية والمسيحية والمجوسية والإسلام هي بحكم الحال صابئة تعبد النجوم[1]. إن قراءة الكُتيِّب الذي صنَّفه صاعد الأندلسي في «طبقات الأمم» تكفي لتبيين هذا الخطأ. لم يختزل الإسلاميون مذاهب الصابئة بعبادة النجوم، ولم يرادفوا بين دين الصابئة وكل وثنية، ولم ينسبوا ذلك الدين عشوائياً لمن لم يكن من الأمم يهودياً أو مسيحياً أو مجوسياً، ولم يصفوا، على سبيل المثال، الروس والبلغار والترك و«أُمم الجربى» وأفريقيا السوداء وسائر أمم أوروبا من غير المتنصرين بأنهم صابئين. ولم يفعلوا ذلك في آخر القرن الرابع للهجرة. لقد قصروا التسمية على بعض الأمم هي بالتحديد الأمم العالمة التي اعتقدوا أنهم ورثتها الشرعيين، وذلك منذ النصف الثاني للقرن الثالث للهجرة.

لقد ذكرنا من قبل أن تاريخ البشر في أدبيات البدء هو نتاج رؤية توحيدية لتاريخ البشر الديني، وباعتبارٍ آخر للإسلام الكوني، يظهر به النبي بعد النبي، من جملة مائة ألف وأربعة وعشرين ألف نبي، بعضهم يأتي بكتاب وشريعة وبعضهم بصحف وحكمة أو إنذار، يُعلِّمون الناس، في البدايات خاصة، ما فيه خلاصهم ومنافعهم ومصالحهم وحُسن سعيهم في مناكبها. بيد أن السياق التوراتي الذي اعتمدت عليه كتب البدء في القرن الثاني للهجرة، رغم ما أضاف إليه الإخباريون التقليديون من أخبار العرب قبل الإسلام و«الفترة» والأنبياء العرب كهود وصالح

---

(1) Chwolsohn, *Die Ssabier*, I, 12-13, 19-22, 182, et la conclusion du chapitre VIII, pp.280-282.

وسواهما، لم يعد كافياً في القرن الثالث لاستيعاب المعارف الكثيرة التي كانت تتراكم في دار الإسلام عن العالم القديم وعن العالم الخارجي سواءٌ بواسطة الرحالة والتبادل التجاري أو بالترجمة والبحث. وفي الأساس لم تكن تلك الأدبيات قابلة لاستيعاب المعارف الجديدة. فهي أقرب إلى المسرح الديني الذي يُصوِّر صراع الهدى والضلال على عين الله منها إلى التاريخ.

من ثَمَّ ظهرت في القرن الثالث صيغة جديدة «مدنية»-إذا جاز التعبير- للتاريخ، كالتي نراها في الجزء الأوَّل من تاريخ اليعقوبي، تستند لا إلى أساطير وهب وكعب لكن إلى نظام العالم الذي رسمه علم الهيئة والجغرافيا الفلكية. وتُضيف إلى أخبار الأنبياء أخبار الأمم من حيث هم هنود وفرس وروم وكلدان وأقباط وسوى ذلك، ومن حيث قدرتهم أو عدم قدرتهم على إقامة الممالك المنتظمة بالديانات والآداب والعلوم والعمران والصنائع، من غير اللجوء إلى موازين طاعة الله أو معصيته في تفسير قيام الدول وتغلب هذه على تلك، ناظرةً من هذا الباب «الإثني» والحضاري إلى أديانهم في علاقتها بعلومهم. غير أن «تاريخ الملوك والأمم» هذا لم يستقل عن «تاريخ الأنبياء». فهو يفتقر إلى المعنى الذي يوفره تاريخ الأنبياء. وهو غير قادر على تفسير الجامعة البشرية، خاصة وأن صعوبات كبيرة حالت دون إيجاد بنية زمنية واحدة تنتظمه وتتناسب فيها التقاويم رغم جهود الفلكيين. ورغم المحاولات لم يُكتب النجاح لتصورات النجوميين في استيلاء الأحداث الفلكية على مصائر البشر وتاريخهم وأديانهم وممالكهم، بما في تلك التصورات القائمة على مسلمات واهية من نظام مُفرط في الدقة وعقلانية ميكانيكية ساذجة. في بنية هذا التمثُّل «المدني» للتاريخ أسطورتان، هما في التحليل الأخير أسطورة واحدة، تسترعيان الاهتمام. الأولى أسطورة البطل المحضِّر التي كان رمزها المثالي هرمس بما هو نبي وملك وعالم-فيلسوف. والثانية أسطورة أصل العلوم التي تؤكد أن الطب والنجوم خاصةً قد أُلهمت في بدايات الزمان إعانةً لبني البشر على البقاء، أسطورة تحوَّلت إلى مقولة كلامية في إثبات بعثة الأنبياء تبناها أيضاً بعض الفلسفيين. هذه الأساطير التي بقي التاريخ المدني أسيراً لها افترضت لكل أمة اعتنت بالعلوم هرمسها أو جملةً من الهرامسة أو من يقوم مقامهم، وأتاحت أن يُناط هذا الدور بهذا الملك أو ذاك من ملوكها بعد أن يستعير وجه هذا

النبي أو ذاك من الآباء الأوَّلين. وتكفَّلت الميول الشعوبية بتعمير هذا المثال في سائر الأبواب والفصول. لقد كانت هذه الأساطير في أساس اعتبار المسلمين أنهم غاية التوحيد الكوني الذي جاء به جميع الأنبياء والورثة الشرعيون لتراث الأمم السابقة وعلومها.

من هذا الباب دخل مصطلح الصابئة إلى تاريخ الأمم كما تصوَّره الإسلاميون. يتعلَّق الأمر بما أسميناه المثال النجومي. هذا المثال، من غير أن يكون له حدود واضحة، انتشر في وقت مبكر. وكتاب سر الخليقة المنسوب لبلينوس هو أحدى صيغه الأوَّلية. كان ممثلوه في القرن الثاني ومطلع القرن الثالث يحملون اسم «المُنجِّمة» كما رأينا عند محمد بن شبيب، أو الدهرية كما يسميهم الجاحظ[١]، أو«الفلكية» أو «أصحاب النجوم» أو «النجومية» كما سيعبر المسعودي. هذا المثال، القابل للتكيُّف مع كثيرٍ من الاتجاهات اللاهوتية، كان مفتوحاً على تيارات متنوعة وخفية -ما زالت مُستعصية على الوضوح- كانت مستترة في ما سيدعى دار الإسلام. تيارات كانت تعمل في مساحة غائمة غير متحدة تختزنُ رفضاً ضمنياً للإسلام الرسمي، إسلام الفقهاء والمحدثين، دون أن تنتمي أحياناً إلى هذا الدين أو ذاك وإن كان الغلاة من الشيعة، الذين جعلوا من جعفر بن محمد الصادق هرمساً فوق العادة وقبسوا منها مذهباً دينياً، قد غلبوا عليها. ومن المحتمل جداً أن بعض الصابئين البابليين كانوا من ممثليها. بمعنى آخر، إن ما سيُسمّى مذاهب الصابئة كانت مقوماته مُنبثَّة شائعة في دار الإسلام قبل ظهور الحرنانيين بالمذهب الصابئي. ومصطلح «الصابئة»، بالمعنى الحرناني، شكَّل عند ظهوره الجهاز المفهومي الذي مكَّن ممثلي تلك التيارات من نجوميين وفلسفيين ومُحترفي الصناعات العُطاردية وسواهم من الواقفين على هامش الإسلام الرسمي من تأليف قصة الصابئة التي نجدها شبه مكتملة عند المسعودي. هذه القصة، على الرغم من قيمتها المعرفية المتواضعة، تنتظم تاريخ البشر على هامش قصص الأنبياء ومنوالها، وتفسِّر العالم بزعم أصحابها تفسيراً علمياً تتكافأ فيه الأدلة الاعتقادية

---

(١) راجع ما سبق. ويذكر الجاحظ ذكراً عابراً أحد أنسباء النظام قائلاً أنه «يدين بالنجوم ولا يقر بشيء من الحوادث إلا بما يجري على الطباع»، راجع الحيوان، ج١ ص١٤٨.

ويتعالى على الحقائق الدينية المعروفة. كما أنها تنزع لتحييد معنيي الصلاح والطلاح أو الهدى والضلال لصالح المنفعة واللذة في السعودة وما يضاد ذلك في النحوسة. إنها لا تضّاد الإسلام الكوني بل تجمح إلى أن تكون باطنه وظلّه، فتوازيه، كما في مرآة مبهمة، حيث يتقابل إدريس بهرمس والنبي بالكاهن المنجم الذي يستنزل روحانية الكواكب. أحياناً، تتماهى به عبر التوحيد بين الآباء التوراتيين آدم وشيث وإدريس وبين أبطال الأمم من يونانيين وفرس ومصريين، وأحياناً تشكِّل أسطورته السوداء. وفي جميع الحالات تستوي في الأدبيات الإسلامية كألف ليلة وليلة هرمسية مُثيرة تتراوح بين الأدب الغرائبي والنزعات الإنسانية المبكرة. وإذا كانت نُسبت إلى هرامسة الأمم فإن هرامستها الحقيقيين في دار الإسلام هم المتعاصرون: ثابت بن قرة وأبو معشر البلخي وابن وحشية وبدرجة أقل واضعو مصنفات جابر بن حيّان.

أن كلاً من الصيغتين، النبوية والمدنية، احتوت الصابئين وفق بنيتها الخاصة. في تاريخ الأنبياء، حيث انتسب أوائل الصابئين، في القرن الثاني للهجرة، تباعاً لنوح وإبراهيم وإدريس وشيث، تعبيراً عن هوية دينية تندرج إيجابياً في التاريخ المقدس للبشرية وفي الإسلام الكوني، كما في نظام الذمة، احتل دين الصابئة المكان الأوَّل السابق على اليهودية. أما في التاريخ المدني، في النصف الثاني من القرن الثالث، حيث نُظر إلى الصابئين، بمن فيهم الصابئون المتواجدون في دار الإسلام، من وجهة نظر إتنية، صار دين الصابئة، من غير أن ينفك عن كونه الدين الأوَّل للبشرية، دين الأمم التي رعت علوم النجوم والكهانة وبنت الهياكل والأهرامات والصنائع المعجبة، أي اليونانيين والكلدانيين والمصريين القدماء والهند والفرس (قبل زردشت). لا يتعلَّق الأمر في الواقع بعبادة النجوم، كما خُيِّل لكولسون، ولا يقتصر على وصف مذاهب هذه الأمة أو تلك بأنها صابئة. لكن بتمثُّل تاريخ هذه الأمة أو تلك تمثُّلاً صابئياً- إذا جاز التعبير- وفق أسطورة البطل المحضِّر الذي يأتي في البدايات بالمثال المعرفي النجومي من حيث هو المنظومة المثلى للعلوم. فدين الصابئة هو المثال المعرفي النجومي منظوراً إليه كهوية دينية، ومن حيث هو الترجمة الروحية الأوفى لاهتمام هذه الأمة أو تلك بالعلوم والحكمة. أما الأمم التي لم يكن لها حظٌّ من تلك العلوم والصناعات والتي يشبهها

صاعد «بالبهائم» فغالباً ما توصف بأنها مجوسية. وإذا أردنا استعارة مصطلحاتهم لأديان القارة الأميركية حين اكتشافها، قلنا أن الأنكا والأزتك كانوا صابئة ووصفنا الهنود الحمر بالمجوس. وإذا كان هذا المنزل وفَّر للصابئين مكانة إيجابية في الصيغة المدنية، فإنه سيحولهم في الصيغة التقليدية، بعد انقلاب المعادلة بتفرد الحرنانيين شبه الكامل بالتسمية، إلى مقولة عبادة الكواكب والأصنام وما تعلَّق بها من السحر والكهانة، ويجعلهم موضوعاً للأساطير السوداء.

من المقطوع به أن أوَّل من أعمل هذا المصطلح في تاريخ الأمم القديمة هو اليعقوبي في النصف الثاني للقرن الثالث للهجرة. فهو يصف بالصابئين فئة من اليونانيين ومن ملك بعدهم من الروم قبل التنصُّر، والطبقة الأولى من ملوك الفرس والمصريين القدماء. إنه في الواقع يترجم بالصابئية البعد الروحي للموروث النجومي اليوناني المصري. وإذا كان المصنفون المسيحيون هم الأصل في تسمية اليونانيين والروم قبل التنصر والمصريين القدماء بالحنفاء بمعنى أهل الجاهلية، وكان الحرنانيون وراء قلب المعنى في «الحنفاء» ونسبة أولئك الأقوام إلى الصابئة، فإن أبا معشر، هو من صبغ ماضي الفرس القديم والشرق الأقصى بالصبغة الصابئية كتعبير رمزي عن أهمية الموروث النجومي الهندي-الفارسي الذي كان أحد ممثليه الكبار.

يتبنى المسعودي هذا المنهج ويجد له مبررات إضافية ويُرسِّخه. فهو، خلافاً لليعقوبي الذي اكتفى غالباً بجمع الأخبار وترتيبها، حاول تنظيم معارفه التاريخية في نسق مستوحى من النجومية والفلسفة. ومع أنه يضع معايير طبيعية -لا أنساب التوراة فقط- لتحديد «سوالف الأمم»، فهو يجد من الأسباب ما يجعل أجلّ الأمم وعظماءهم في سوالف الدهر سبعاً بعدد الأقاليم[1]. كان الجاحظ يعتبر في بداية القرن الثالث «إن الأمم التي عليها المعتمد في العقل والبيان والرأي والأدب والاختلاف في الصناعات» هي العرب والهند والروم (واليونان) والفرس. لكنك، يقول، إذا فكرت في أديان هذه الأمم «وجدت عقولهم مُختبلة وفطرهم مُسترقَّة». إن الفلاَّح والصائغ والنجّار والمهندس والمصور والكاتب والحاسب من كل أمة لا

---

(١) المسعودي، التنبيه، ص٥.

تجد بينهم من التفاوت في الفهم والعقل والصناعة مثل الذي تجد في أديانهم وفي عقولهم عند اختيار الأديان[1]. مع المسعودي نحن بعيدون جداً عن هذا الحس النقدي الذي يفصل المعتقدات الدينية عن نظام العقل وعن نظام الصنعة، ويُخضعها لاعتبارات من نوع آخر. بناءً على فكرة الدين الأصلي الواحد للبشر، المستكنة في الأصل الواحد للجنس البشري، وهي الفكرة القاعدة في كتب البدء، يعتقد المسعودي أن هذه الأمم، بعد أن «كثر النسل وتجيَّلت الأجيال وتشعبت الشعوب والقبائل وافترقت اللغات وتفرعت وتجنست الأمم وتنوعت»، تباينوا في الآراء والعبادات. وصارت كل أمة منها يعظمون أصناما جعلوها مثالا لآلهة غير الآلهة التي كان يجل مثلها غيرهم من الأمم تمثيلاً بما علا من الجواهر العلوية والأجسام السمائية (...) من ذوات التأثير في هذا العالم الأرضي[2]. وعلى الرغم من ذلك، فهذه الأمم كانت مدفوعة بما يشبه الميل إلى العودة إلى الأصل والوصول إلى الحقيقة الواحدة. حقيقة كأنها عقيدة سياسية يجمجمُ بها صاحب التنبيه. ذلك الميل يتمثَّل في اجتماعات ومباحثات كان يعقدها حكماء هذه الأمم. يقول المصنف أنه في أحد كتبه (المفقودة) قد ذكر «الاجتماعات السبعة المشهورة لحكماء هؤلاء الأمم السبع في سالف الدهر، اجتمع في كل مجمع منها سبعة حكماء في أعصار مختلفة وأوقات متباينة عند حوادث وأحوال أوجبت اجتماعهم فجرى لهم فنون من البحث والنظر وضروب من الحكم والعبر بما يحدث في الدهر من الغير بتنقل الدول وتغير الملل والكلام في العالم ما هو وكيف هو ولما هو وما علته ومعلوله وظاهره وباطنه وحقائقه واختراع الأجسام وإنشائها وإلى ماذا يؤول هو بعد فنائها وغير ذلك من فنون الفحص وضروب البحث»[3]. فكأن ثمّة مثالاً ميتافيزيقياً خطوطه العريضة هي الأسئلة المطروحة في تلك الاجتماعات هيمن على أديان الأمم السبعة العالمة وبقي أفقاً لا يتعداه من جاء بعدهم. ومما لا شك فيه أن هذه الاجتماعات كانت تهدف إلى إيجاد أجوبة أو بالحري إلى اكتشاف الحقيقة المستورة ومن وراء ذلك إلى إقامة وحدة معرفية إن لم نقل دينية، كالتي

---

(١) الجاحظ، في الأخبار، ص ٩٨.

(٢) المسعودي، التنبيه، ص٧٧-٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص٨٤-٨٥ والكتاب المذكور عنوانه «كتاب الاستذكار».

ادعى الإسماعيليون احتيازها أو توهَّم إخوان الصفا الوقوع عليها. في هذا السياق التوحيدي وظَّف المسعودي مفهوم الصابئة ودفع به إلى حدوده القصوى كأن المذهب الصابئي يُمثِّل إجابةً أُممية على تلك التساؤلات الأُممية. لم يكتفِ بنسبة اليونانيين والروم والمصريين والفرس الأوائل إلى الصابئية جرياً على ما صار تقليداً منذ اليعقوبي، بل مدَّ الصابئية على مجمل الأمم السبعة العالمة: على الهند والصين آخذاً بعين الاعتبار آراء أبي معشر البلخي حول هذه المسألة، وعلى الكلدانيين معتمداً على ما كان في التداول من روايات متباينة تربط بين صابئة دار الإسلام من حرنانيين وبابليين وبين تاريخ العراق القديم، وجعل تلك الحقيقة مخبوءةً في بئر في هيكل من الهياكل السبعة أُقيم للعلة الأولى في أعالي الصين. من بعد سوف يتصرف هذا المصنف أو ذاك في المفهوم تأويلاً وتحليلاً، أو يتناول بالتفصيل تاريخ هذه الأمة مهملاً تلك، أو يجعل أخبار الملوك على حاشية أخبار الأنبياء أو العكس، أو يترك العنان لخياله فيزيل الحد الهش الفاصل بين القصة والتاريخ، لكن الحدود التي رسمها المسعودي لأديان الأمم السالفة لن يتجاوزها أحدٌ من المصنفين في التاريخ العام في دار الإسلام بمن فيهم ابن خلدون.

الهند

خلافاً لفارس القديمة أو مصر الفرعونية أو اليونان السابقة على انتشار المسيحية، لم تكن الهند-وعنى الإسلاميون بالهند مجموعة من الممالك الواقعة في شبه القارة الهندية- أمّةً دارسة خالية يتكفّل المخيال بإعادة تكوين أديانها وهياكلها وتاريخها وعلومها، لكنها كانت حاضرة في دار الإسلام حضوراً متنوعاً وكثيفاً في القرون الأولى. بل كان للمنتجات الهندية وللسنديين ولمن أسموهم الزط حضورٌ في اليمن وفي الخليج في بني عبد القيس وفي أسواق العرب منذ ما قبل الإسلام. فكانت الهند حاضرة حُضوراً عُضوياً بمن دخل من شعوبها وأراضيها في الإسلام أو في حكم الولاة المسلمين وبما رافق الفتوح من السبي وإجلاء السكان[1]. وكانت أفقاً رحباً للغزاة والتُجّار والبحارة، وبقيت حتى مطلع القرن الثالث، بمنتجاتها وآدابها وعلومها المَعين الحضاري الأوَّل لدار الإسلام في العراق، سواءٌ بالعلاقة المباشرة أو بواسطة التراث الفارسي، قبل أن يكسفها الرافد اليوناني-السرياني فتتوارى من اهتمام الإسلاميين. حاضرة ولكن مُبهمة. لقد تميَّز التمثُّل الإسلامي لحضارة الهند وأديانها بالغرابة الأنتروبولوجية والعُجمة المعرفية فكان ينوس بين الإعجاب والعجب. فالهند تثير الإعجاب بما هي بلاد الذهب والأفاويه والفيلة والكركدن، وكما يقول الجاحظ، بلاد الطب والنجوم والحكمة والحساب والشطرنج والسحر والرقى والخط وخرط التماثيل ونحت

---

(١) حول العلاقات الأولى بين الإسلام والهند راجع كتاب «مؤرخ الهند الإسلامي» القاضي أبو المعالي أطهر المباركبوري، العقد الثمين في فتح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٩/١٩٧٩. وحول السنديين والهنديين في البصرة راجع:
Charles Pellat, *le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris, 1953, pp37-40. Et l'article de G.Ferrand "Zutt" dans *E.I*[1]. IV, 1305-1306.

الصور والتصوير بالأصباغ وصنعة السيوف والموسيقى والرقص والخضاب والزي الحسن والأخلاق المحمودة والرأي والنجدة والصبر. ولكنها تثير العجب والاستغراب بما فيها من بيوت الأصنام وعبادة البددة والبغاء الشرعي في الهياكل وتعظيم البقر وتحريق الناس لأبدان أمواتهم بالنار وإتلافهم لأنفسهم بصنوف العذاب مما «تألم عند ذكرها الأبدان وتقشعر منها الأبشار». فالهنود باعتقاد الجاحظ مُفارقة: إنهم يعرفون من أمر الدنيا ما لا يعرفه أحد ويجهلون من أمر الدين ما لا يجهله أحد[١].

أديان الهند

ما عرفه الإسلاميون في القرون الأربعة الأولى عن الهند وأديانها وحكمائها، وقد وصفه البيروني بأنه «منحولٌ ملقوطٌ مخلوط»[٢]، غلب عليه في البداية الطابع الأنتروبولوجي وكان في أساسه ما تناقلوه شفهياً أثناء فتوح السند. ثم أُضيفت إليه، فيما أسموه عجائب البلدان، روايات البحّارة والرحالة والتُجّار وما نقله الجغرافيون في مصنفات البلدان في المسالك والممالك من مشاهداتهم أو مشاهدات سواهم[٣]. فهذا نوع. ونوعٌ آخر كلامي تجمّع في كتب المقالات تحصَّل في بداية الأمر عن المناظرات الكلامية التي كانت تُعقد في ما وراء النهر أو السند أو بغداد نفسها بين مسلمين وهنود أو ديّانيين عدَّهم المسلمون في الهند لما بدا لهم من غلبة الثقافة الهندية عليهم. يلحق بهذه الأدبيات العقائدية بعضٌ مما وصلهم عن أديان الهند. من ذلك كتابٌ عُمل للبرامكة. ينقل صاحب الفهرست عن أحد المتكلمين أن يحيى بن خالد، ومعلومٌ أن البرامكة أولوا اهتماماً خاصاً بالهند علومها وآدابها وأديانها، بعث إلى الهند برجل ليأتيه بعقاقير موجودة عندهم وأن يكتب له أديانهم. ففعل. غير أن هذا الكتاب لم يعرف انتشاراً كبيراً لعُجمته

---

(١) الجاحظ، في الأخبار، ص ٩٨، ورسائل، ج١ ص ٢٢٤ والمسعودي، مروج، ج١ ص٢١١.

(٢) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٤.

(٣) جمع عبد الله إبراهيم هذه النصوص في «عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين»، إصدار المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٤٢٢/٢٠٠١، المجلّد الثاني، ص٥٣-٣٨٥.

المعرفية[١]. وقد وصلتنا فقرات منه نقلها النديم[٢] والمقدسي[٣] والشهرستاني[٤] وقد تهشمت فيها أسماء الأعلام تهشيماً مروعاً. ومنها أيضاً كتاب في أخبار خراسان القديمة لمصنف خراساني استخدمه النديم[٥]. كما شكّلت آداب الهند المصدر الخلفي الحافل بالرموز المُعينَة على فهم الثقافة الهندية. وهذه الآداب هي مجموعة من كتب «الحكمة» والأسمار كان بعضها أو معظمها قد تُرجم سابقاً للفهلوية مثل كليلة ودمنة وأخبار سندباد وغير ذلك مما دخل بعضه في ألف ليلة وليلة. ويُصنَّف في هذا النوع من المصادر الأدبية ما تسرَّب إلى الإسلاميين من تخيُّلات اليونانيين عن الهند ونُقل مبكراً إلى العربية على هامش قصة الإسكندر. لقد قرأوا على ضوئه أحياناً عقائد الهنود فأكد وأخصب معادلاتهم التوفيقية. أما الإطار المعرفي الذي انتظم فيه القسم الأعظم من هذه الروايات والأخبار، بقليلٍ أو كثيرٍ من الانسجام، كما نرى ذلك على سبيل المثال عند المسعودي، فيستند، برأينا، إلى ما اعتقدوا أنه العلوم الهندية في النجوم والسحر.

أوّل ما لفت الإسلاميين أن الهند لا تعرف قصص التوراة وشخصياتها وأنسابها وأحداثها كالطوفان أو تبلبل الألسن. ولم يغب عنهم إنها كما تبدو على كل حال في كتاب البرامكة مجموعة من الملل المختلفة تُعرَّف الواحدة منها بالصنم الذي يعظمه أفرادها أو الطقوس التي يقيمونها أو بما يلتزمونه من المظهر والزي. وهي وإنْ اجتمعت على عبادة «البِددة»، وغلبت عليها «البرهمية» كما ينص اليعقوبي[٦]، ملل وشرائع كثيرة يصل عددها على ما ينقل المقدسي إلى «تسعماية ملة مختلفة عرف منها تسعة وتسعون ضرباً يجمع ذلك اثنان وأربعون مذهباً مدارها على أربعة

(١) وكانت بين يدي النديم نسخة منه مكتوبة بخط الكندي بتاريخ ٣/ ١/ ٢٤٩ هجرية (٢٦/ ٠٢/ ٨٦٣) النديم، الفهرست، ص٤٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص٤١١-٤١٢.

(٣) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٤ ص٩-١٨.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ص٢٥٠-٢٦٣.

(٥) النديم، الفهرست، ص٤٠٨.

(٦) اليعقوبي، تاريخ، ج١ص٩٤.

أوجه ثم يرجع إلى إسمين البراهمة والسمنية»[1]. وبالفعل فقد استقطبت السمنية والبراهمة والبددة أدبيات الإسلاميين حول أديان الهند.

السمنية

أَوَّل ما عرف المسلمون من طوائف الهند الدينية الفرقة التي دعوها بالسُّمْنِيَّة (أو السَمَنيَّة أو الشَّمَنية). أُطلقت هذه التسمية في الفتح الأول على سدنة الهياكل في وادي السند. وقد اضطلع هؤلاء السمنيون بدور المفاوض مع الفاتحين بل أن بعثةً منهم وردت على الحَجَّاج في العراق في طلب الصلح[2]. وفي مطلع القرن الثاني التقى المسلمون مرة أُخرى بالسمنيين في خُراسان. ونُقل أن المتكلم جهم بن صفوان (ت ١٢٩/٧٤٦) ناظر جماعةً منهم في ترمذ. وتقول الرواية المعتزلية أن جهماً أعياه الجواب فالتمس الحل عند واصل بن عطاء. وعندما علم السمنيون بذلك قصدوا البصرة للقاء واصل وإعلان إسلامهم على يديه[3]. وفي الباب نفسه، أي باب مآثر المعتزلة، نقلوا أن الرشيد أوفد إلى السند أحد المتكلمين المعتزلة يناضل عن التوحيد في مناظرة مع أحد السمنيين[4]. هذا وتقول رواية أُخرى أن أحد المتكلمين البصريين جرير بن حازم الأزدي انتهى إلى اعتناق مقالة السمنيين بعد مناظرات طويلة[5]. لكن يتبين لنا من النصوص الكلامية أن الإسلاميين قد حوَّلوا النقد الذي وجَّهه السمنيون لمفهوم الله إلى مذهب إيجابي هو مُعتقد السمنية. هذا المذهب يتلخص في مقالتين: عدم حدوث العالم من جهة وإنكار قيمة أية معرفة ما لم تكن حسية من جهة أُخرى، مما يتحصل عنه إنكار وجود الله إذ كان لا يُدرك بأيٍ من الحواس. هذا هو ما نُسب إلى مناظري جهم وإلى الأزدي البصري. كما نسبوا إليهم الاعتقاد الطريف أن الأرض لا تزال تهوي سفلاً وهو

---

(١) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٤ ص٩.

(٢) البلاذري، كتاب فتوح البلدان، فصل فتوح السند، ص ٤٣٨-٤٥١.

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣٤.

(٤) القاضي عبد الجبار وآخرون، فضل الاعتزال، ص٢٦٦.

(٥) الأصفهاني، كتاب الأغاني، طبعة وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣ الجزء الثالث ص ١٤٦-١٤٧ (في أخبار بشار بن برد)

اعتقاد ناظرهم عليه النظام كما رووا[1]. وهو ما سيذكره البيروني من بعد نقلاً عن زرقان مباشرةً أو بالواسطة، فينسب إليهم القول بقدم الدهر وتناسخ الأرواح وهُوي الفلك في خلاء غير متناه مما يجعله يتحرَّك على استدارة. ويضيف أن منهم من يقر بحدوث العالم وأن مدته هي ألف ألف سنة أولها أربعماية ألف سنة هي زمن الخير والصلاح[2]. وهذه المقالات كانت كافية لوضع السمنية في باب الزندقة والتعطيل أو الدهرية كما يقول الخليل الذي يعتبرهم «قومٌ من أهل الهند. دينٌ على حدة»[3].

هذا في القرن الثاني للهجرة. من بعد ستصبح المعطيات حول السمنية أكثر وضوحاً وإن بقيت في الإجمال «غير محصَّلة» كما يقول البيروني[4]. يذكر النديم كتاباً في أخبار خراسان القديمة لمصنف خراساني أتى فيه على ذكر السمنية. ومعروف أن تلك الناحية كانت قديماً بوذية. فعلى قول المصنف الخراساني كانت السمنية -ونبيُّها بوداسف- منتشرة في القديم وقبل الإسلام في بلاد ما وراء النهر[5]. وهو ما يردد صداه حمزة الأصفهاني على طريقته حين يؤكد أن أهل المشرق كانوا جميعاً قبل ظهور الشرائع الدينية «سمينيين»، وأن أهل خراسان يسمون أتباع هذا المذهب شمنان والواحد منهم «شمن». ويحدد مناطق تواجدهم في القرن الرابع الهجري: «وبقاياهم الساعة بأطراف الهند وأرض الصين». وكان معروفاً في العراق في ذلك الحين أن السمنية، كالمانوية، قد تغلغلت في الصين[6]. ويضيف البيروني الذي يعتقد كالأصفهاني أن الشمنية كانت منتشرة قديماً حتى الموصل قبل أن تنقبض إلى بلخ بعد ظهور المجوسية: «وبقاياهم الآن بالهند والصين والتغزغز

---

(١) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص٢٢١-٢٢٢.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٠٦.

(٣) الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٢ ص٢٨٠.

(٤) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ٢٠٦. يقول البيروني أنه لم يتمكَّن من العثور على مصادر سمنية أو مصنفات موثوقة حول عقائدهم فاضطر إلى الرجوع إلى كتاب في المقالات لأبي عباس الإيرانشهري أتى فيه صاحبه على عقائد السمنية والبراهمة نقلاً عن زرقان أوعن عوّام السمنية والبراهمة.

(٥) النديم، الفهرست، ص٤٠٨.

(٦) المصدر السابق، ص ٤١٣ حكايةً عن راهب نجراني من معاصري النديم كانت قد أوفدته الكنيسة إلى الصين وعاد منها بعد سنين.

ويسميهم أهل خراسان شمنان وآثارهم وبهارات أصنامهم وفرخاراتهم ظاهرة في ثغور خراسان المتصلة بالهند»[1]. كما يذكر السمنية مراراً في كتاب الهند، مسمياً إياهم الـ «شمنية» ويصفهم أحياناً بالـ«محمرة»، ربما نسبةً للون ثياب السدنة، ويوضح، نقلاً عن مصادره الهندية بلا شك، أن الشمنية هم المُعتزون إلى «بدهودن بن شُدهودن» الصالح لِبَثّ الخير وقد بدَّلوا ما أتاهم به[2]. وعلى الرغم من شدة البغضاء منهم للبراهمة فهم أقرب إلى الهند من غيرهم[3]. وفي مواضع أُخرى يسميهم «أصحاب البد»[4] من غير أن يلفت إلى التمييز بين من يسميه «بُدّ الشمنية» وبين البد الآخر المسمى عند البراهمة، كما ينقل، «جِنَ»[5].

أما عن معتقدات السمنية، فقد جاء في المصنف الخراساني أن نبيهم بوداسف «أعلمهم أن أعظم الأمور التي لا تحل ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول لا في الأمور كلها. فهم على ذلك قولاً وفعلاً فهم أسخى أهل الأرض»[6]. يفصل المقدسي بدوره بعض عقائدهم. إنهم يؤمنون بوجود الجنة والنار. الجنة اثنتان وثلاثون مرتبة والنار مثلها نصفها لأنواع الزمهرير ونصفها لصنوف العذاب بالنار والحريق. أما النفوس -ولا يُذكر أصلها-فباقية خالدة فاعلة وهي أبداً في أبدان. وحين تفارق جسداً فإنها لا تعود إليه أبداً. والجزاء من نوع العمل. مَن كان قليل الخير في دورة تناسخية صار في دورة تناسخية تالية كاسف البال رث الهيئة يأتي الأبواب فلا يتصدق عليه أحد. ومن كان كثير الخير صار ملكًا عظيمًا عزيزًا. من أطعم الطعام أصاب القوة، ومن كسا الثياب أصاب الجمال، ومن أوقد في الظُلَم أصاب حُسن العيش. من قتل شيئًا من الحيوان دون الناس قُتل به مائة مرة ومرة، ومن قتل إنسانًا قُتل به ألف مرة ومرة. أن النفس «تتناسخ على فعالها ولا

---

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٠٦.

(٢) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٣٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٥ و٣٠ و٦٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٤و١٢٢.

(٥) المصدر السابق، ص٩١ والواقع أن «جنَ» هو من ألقاب البدّ.

(٦) النديم، الفهرست، ص ٤٠٨ والنص المطبوع يحمل «وهم أسما أهل الأرض» والصحيح «أسخى» كما يفهم من السياق وكما ورد في إحدى مخطوطات الفهرست.

تأتي أمرًا إلا على قدر هواها وهمتها. فإذا اجترحت السيئات أثرت تلك الأفعال في جوهرها وصارت عَرضاً لازماً لها كأن الفعل، خيراً أو شراً، هو من مادة النفس. فإذا فارقت الجسد ذهبت بذلك التأثير إلى الجنس الذي يلائم همتها فتلابسه». والقبح أو الجمال في هذا العضو أو ذاك من أعضاء الإنسان هو نتيجة لشر أو خير كان ذلك العضو أداة من أدواته. أما النفس التي تعمل الصالحات فتلابس الجمال والكمال والصحة والأمن والقوة والأُنس والنشاط والملك والعز وطيب النفس ثم تصير إلى الجنة فتمكث في المرتبة الأولى منها دوراً كاملاً أو سنة من سني العالم (أو كما يحدد النوبختي ٤٣٣٦٢٠ سنة). وبعد أن تكمل جميع المراتب ماكثة في كل مرتبة ضعفي المدة التي أقامتها في المرتبة السابقة ترجع إلى الدنيا للعمل. وكذلك النفس الشريرة فتتناسخ في دورة في أجساد الحيوان من الأنعام والهوام أو مما يعيش تحت الأرض بلا ماء ثم تصير إلى جهنم ومنها تعود إلى الأرض للعمل. فالأنفس في كرور لا ينتهي أبداً[١].

بوداسف

وكان بوداسف الذي يصفه المؤلف الخراساني بأنه نبيّ السمنية قد دخل دار الإسلام مُقنَّعاً بأقنعةٍ مختلفة كان قد أعاره إيّاها من قبل الهنود والمجوس والمانويون. فهو كان بطلاً لرواية، ذات مسحة مانوية، نعني «كتاب بوداسف وبلوهر» و«كتاب بوداسف» مما صنفه النديم في باب «أسماء كتب الهند في الخرافات والأسمار والأحاديث»[٢]. في النسخة الإسماعيلية التي بقيت من هذا الكتاب احتفظت شخصية «بوداسف» ببقايا بعيدة باهتة من سيرة مؤسس البوذية. لقد تعرَّض دين البُدّ -دين النسك ورفض الدنيا- للتزييف والتبديل فجاء بوذاسف، كأنه الإمام المنتظر، لتطهيره وتجديده[٣]. وهذا الوجه كان أقدم وجوهه إذ أن

(١) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٩٧-١٩٩ و١٨٧-١٨٨ ويبدو أن المقدسي قد استعان فيما كتبه عن الهند بكتاب الآراء والديانات للنوبختي. فإحدى الفقرات عن مراتب الجنة والنار نجدها في تلبيس إبليس ويرجعها المصنف (ص٤٢٨) للنوبختي.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٦٤.

(٣) كتاب بلوهر وبوذاسف، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢.

كتاب بلوهر وبوداسف نُقل إلى العربية في منتصف القرن الثاني للهجرة أو قبل ذلك[١]. وسنراه أيضاً في صورة البُد رسول الهند.

ووجهٌ آخر هو الذي رأيناه في المصادر الخراسانية حيث يُعتبر مؤسساً للديانة الشمنية. وإلى هذه المصادر يرجع لا شك الأصفهاني فيما يذكره عن أتباع بوداسف وابتداعهم للصوم من غير أن يشير بوضوح إلى علاقة السمينيين ببوداسف «والسبب في ذلك كان تعذُّر الطعام فدبروا أن يطووا النهار على الطوى ثم يتناولون ماءً ما يمسك الرمق فاعتادوا ذلك زماناً ثم اعتقدوه ديانة وعبادةً لله»[٢].

أما الوجه الأشهر لبوداسف فهو الذي نراه في قصة المسعودي. لا نعرف على وجه الدقة كيف تألَّفت هذه القصة. فمصنف مروج الذهب يعرف أن «بوداسف ظهر بأرض الهند وكان هندياً وخرج من أرض الهند إلى السند ثم سار إلى بلاد سجستان وبلاد زابلستان... ثم دخل السند ثم إلى كرمان، فتنبأ وزعم أنه رسول اللّه وأنه واسطة بين الله وبين خلقه وأتى أرض فارس وذلك في أوائل ملك طهمورث ملك فارس»[٣]. وهو يعرف أيضاً أن السمنية، مذهب بوداسف، قد غلبت على الصين. وهذا كله مصدره الأخير سيرة مؤسس البوذية. لكن العقيدة التي يضيفها المسعودي إلى بوداسف هي عقيدة نجومية بحتة تبرر أن تجعل منه مُحدث مذاهب الصابئة من الحرنانيين والبابليين. فكأنه جعل بوداسف نسخة عن براهمن أو هرمس. وكيفما كان الأمر فقد لاقت هذه القصة رواجاً كبيراً عند الإسلاميين ومنهم البيروني. فمع أن من يسميه البيروني «بدهودن بن شُدهودن»، صاحب الشمنية، هو مؤسس البوذية كما

---

(١) يستدل على ذلك من أن أبان اللاحقي نقله إلى الشعر كما ينقل النديم، الفهرست، ص ١٣٢. وأبان كان في حاشية البرامكة.

(٢) الأصفهاني (حمزة)، تاريخ، ص٥ و٣٠.

(٣) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٣٧ وج١ ص٢٢٢-٢٢٣. لم ينجح المسعودي في التوفيق بين ما استقر عنده حول عقيدة بوداسف الصابئية وتجديده لعبادة الأصنام والسجود لها وما كان معروفاً في أوساط أُخرى عن تأسيس بوداسف لمذاهب السمنية المنتشرة في الشرق الأقصى وعن توغل المانوية في الصين. فهو يكتب في التنبيه بسرعة موجزاً بأن «السمنية هم صابئة الصين وغيرهم وهم على مذهب بوداسف». أما في المروج فيذكر أن دين الصينيين هو ملة «السمنية» لكن من غير أن يجد علاقةً بينها وبين بوداسف أو الصابئة بل يرى فيها شبهاً بعبادات قريش قبل الإسلام.

يلفظ بالسنسكريتية، وأن الشمنيين هم البوذيون، فمصنف كتاب الهند، إذ يعتمد على ما نقله المسعودي حول بوداسف، لا يتنبه للعلاقة بين بوداسف والسمنية أو بين بوداسف والبد أو بوداسف و«بدهودن بن شُدهودن» بل يقرِّب بوداسف من هرمس[١]. واتباعاً منه لحمزة الأصفهاني يجعل السمنية سابقة على ظهور بوداسف[٢]. وبالعلاقة مع قصة المسعودي، فإن أحد النجوميين جعل بوداسف فيلسوفاً بابلياً سابقاً للطوفان عالماً بالأدوار والأكوار[٣].

على الرغم من كل ذلك وعلى الرغم من أن الإسلاميين في البدايات قد عنوا أحياناً بالشمنيين سدنة الهياكل من غير تمييز بين الفِرق والطوائف الهندية، وأن صنم المولتان الذي كان يقوم السمنيون بخدمته، على نقل الإسلاميين، لم يكن بوذياً بل هندوسياً، فقد بيَّن جيماريه، على ضوء ما نعلمه من تاريخ انتشار البوذية وإنشائها لمحطات هامة على طول طريق الحرير من الهند إلى وادي السند إلى خراسان ثم إلى آسيا الوسطى فالصين، أن من سماهم الإسلاميون بالسمنيين هم في الغالب البوذيون وإن كان بعض ما أضافوه إليهم مُتخيَّلاً[٤]. فترمذ كانت فعلاً محطة من تلك المحطات. وكذلك بلخ والباميان حيث كان ينتصب حتى أمس تمثالان عظيمان لبوذا. ويستوحى مما ذكره المسعودي عن النوبهار في بلخ وما نُقش على مدخله من قول منحول إلى بوداسف والراية العظيمة من الحرير الأخضر المنصوبة في أعلاه أنه كان في الأصل هيكلاً بوذياً[٥]. ومن غير تعسُّف يمكن رؤية التوافق بين نسبة السخاء إلى السمنيين وبين أحد بنود التعاليم العشرة المعروفة في البوذية. أما ما ينقله المقدسي عن الجزاء في التناسخ فيبدو أنه تفسير لما يُسمّيه البيروني «الكَرْم»[٦] ويُعرف اليوم عند الغربيين بالـ Karma وإن كانت مقولة تحوُّل

---

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٦.

(٣) هذا ما ينقله المقدسي عن كتاب في القرانات للمصنف المجهول علي بن عبد الله القسري، البدء والتاريخ، ج٢ ص٩٧.

(4) Daniel Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane", *Journal asiatique*, 1969 (257), pp.273-316.

(٥) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٣٩.

(٦) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ٢٧٢.

الأفعال إلى «عرض» لازم لـ«جوهر» النفس -كما عبر بألفاظ المتكلمين، فيما يشبه الفيزياء الروحية، أقرب إلى معتقدات الجانتيين.

البراهمة

منذ ترجمة كليلة ودمنة إلى العربية عُرف البراهمة بأنهم على صورة «بيديا الفيلسوف الحكيم الفاضل رأس البراهمة»، صنفٌ من الحكماء يلبسون المسوح السوداء بين الكهنة والعباد النساك[1]. ولسوف يُعرف، كما ينقل المسعودي، أنهم من سلالة بَرْهَمَنْ ملك الهند الأول، تعظمهم الهند وتعتبرهم أعلى أجناسها وأشرفها وفي رقاب الرجل والنساء منهم خيوطٌ صفر يتقلدون بها كحمائل السيوف، يميزون بذلك أنفسهم عن سواهم من أنواع الهنود[2]. ولا شك أن التشابه اللفظي بين البراهمة وإبراهيم يقع في أساس ما توهَّمه بعضهم من أن البراهمة يقولون بنبوة إبراهيم دون سواه. بيد أنه سرعان ما اقترن اسم البراهمة عند المتكلمين منذ القرن الثاني بفكرة إنكار النبوات على الرغم من إثباتهم للصانع. يتوهَّم كثيرون أن من اختلق هذه المقالة ونسبها إلى البراهمة هو ابن الروندي أو أبو عيسى الوراق. والواقع أن المتكلمين لم ينسبوا هذا القول إلى البراهمة اعتباطاً لكنهم حصَّلوه من المناظرات الكلامية التي عقدوها مع علماء هنود، من الأطباء والمنجمين، في مجالس النظر في العراق. هذا يدل عليه ما يخبرنا به الجاحظ عن الطبيب الهندي «منكه» الذي انتقل إلى الإسلام «بعد المناظرة والاستقصاء والتثبُّت»[3]. ويدل عليه أيضاً «كتاب الإهليلجة» الذي حفظته المصادر الشيعية بعد أن سطا عليه أحد الغلاة ونسبه إلى جعفر الصادق. إنه في الحقيقة نص مناظرة جرت بين طبيب هندي وأحد المتكلمين الكتّاب في بلاط الرشيد. وفيه ينقض الطبيب القول بحدث العالم والفكرة القائلة أن مبرر بعثة الأنبياء هو تعليم الناس ما فيه صلاح العالم مثل العلوم والمنافع. هذا لأن الطب والنجوم على سبيل المثال

---

(١) كليلة ودمنة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٠٥ ص٥ و٨ و١٠.

(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص ٧٨.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٧ ص ٢١٣. وقد ذكر الطبري أيضاً هذا الطبيب، تاريخ، ج٣ ص٧٤٧-٧٤٨.

هي من استنباط البشر[1]، مما يعني أنه ليس ثمَّة ما يُبرِّر، من هذه الجهة، بعثة الأنبياء. وبالفعل، فالهنود لا يعرفون مفهوم النبوة بالمعنى الإسلامي. الأمر الذي سيتأكَّد منه البيروني[2]. بيد أن اختصار معتقد البراهمة بفكرة إنكار النبوات مرده إلى أن بعض المتكلمين في القرن الثالث، ابن الروندي أو أبو عيسى الوراق أو سواهما، فتَّق بالجدل هذه الفكرة، عَمداً أو في معرض الرد والنقض، وأستخرج من القمقم كل ما فيه من الأطروحات النقدية، ونُسب كل ذلك بطبيعة الحال إلى البراهمة[3]. ومن الراجح عندنا أن كثيراً من النقد الموجع الذي وُجِّه إلى توحيد المتكلمين، في أبواب أُخرى كالعدل والتجوير وما يلقاه الحيوان من الأذية وما في العالم من الشرور والجنون، ونسب إلى البراهمة أو سواهم من المشرقيين[4]، لم يكن مُختلقاً. إنه صدىً لرأي الهند والثانويين في الأديان التوحيدية، الإسلام والمسيحية واليهودية التي فشلت برأيهم في التوفيق بين كمال الخالق وبشاعة الخلق.

غير أن المصنفين اللاحقين في المقالات لم يكتفوا بنقل «شبهات البراهمة» الطاعنة في مفهوم النبوة بل نقلوا ما وصل إلى علمهم من معتقدات البراهمة مُرتَّبة في مقولات علم التوحيد: إثبات الصانع أو إنكاره. إثبات حدوث العالم أو القول

---

(١) راجع:

Chokr, *Zandaqa et zindiqs en Islam*, pp.100-102, 113.

(٢) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٨١.

(٣) الكتاب الذي يبدو أن «شبهات البراهمة» ظهرت فيه لأوَّل مرَّة عنوانه «كتاب الزمرد» أو «كتاب الزمردة» أو «رسالة الزمردة» على ما ذكره الشيرازي الإسماعيلي. راجع النص في تاريخ ابن الريوندي الملحد لعبد الأمير الأعسم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٥/ ١٩٧٥ ص١٢٠-١٣٧. هذا والخياط في كتاب الانتصار يذكر «كتاب الزمرذ» لكنه لا يأتي على ذكر البراهمة خلافاً للأشعري وخلافاً للنوبختي الذي يسوق «شبهات البراهمة» في صيغتها الكلامية المنسوبة لكتاب الزمرد (المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٠٩-١١٠). وكان أبو عيسى الوراق وابن الراوندي يتقاذفان ذلك المصنف إذ يتبين من نصوص الماتريدي في كتاب التوحيد (ص ٢٦٦) أن ابن الراوندي نقض كتاب الزمرد واتهم الوراق بتصنيفه. ولن يخلو كتاب في الكلام من ذكر شبهات البراهمة في باب التوحيد والرد عليها.

(٤) هذا كان على ما يبدو موضوع الكتاب المنسوب إلى أبي عيسى الوراق وعنوانه «النوح على البهائم» أو كما ينقل القاضي عبد الجبار «الغريب المشرقي» و«حنين البهائم» (؟)، تثبيت دلائل النبوة، ص٥١.

بالقدم. إثبات النبوة والرسالة والكتاب أو نفي كل ذلك. الإيمان بالمعاد أو خلافه. يُضاف إلى ذلك الشريعة وآليات التعبد. يعتقد النوبختي، في النصف الثاني من القرن الثالث، أن من البراهمة، سوى المنكرين منهم لحدث العالم والنبوات، من أثبت الخالق والرسل والجنة والنار وأن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب -وهو ما سيوصف به البُد- له أربعة أيدٍ واثنا عشر رأساً من رأس الإنسان والحيوان، وأمرهم بتعظيم النار وعبادة البقر، ونهاهم عن القتل والذبائح إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا[1].

ونقلوا أن من عقائد البراهمة الهامة التناسخ الذي صار «علماً للنحلة الهندية» كما يقول البيروني[2]. وقد حاول المتكلمون تعليل هذا الاعتقاد على ضوء مسألة «إيلام الحيوان» التي أُثيرت في باب العدل في علم الكلام. يكتب المعتزلي أبو القاسم البلخي: «إن أرباب التناسخ لما رأوا ألم الأطفال والسباع والبهائم استحال عندهم أن يكون ألمها يُمتحن به غيرها أو ليتعوَّض أو لا لمعنى أكثر من أنها مملوكة فصحَّ عندهم أن ذلك لذنوب سلفت منها قبل تلك الحال»[3]. أما صاحب الملل والنحل فيربط عند من يسميهم «التناسخية» من الهنود بين القول بالتناسخ وبين القول بالأكوار والأدوار. كما يمثِّل للكرور الذي لا ينقطع بما يحدث لطائر في الهند يظهر في وقت معلوم فيقع على شجرة معلومة فيبيض ويفرخ ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير ويسيل منه دهن يجتمع في أسفل الشجرة في مغارة. فإذا حال الحول وجاء وقت ظهور الطير انبعث من ذلك الدهن طيرٌ جديد وفعل فعله الأول. وهكذا من غير انقطاع[4]. وقد وجد بعضهم ثمة علاقة بين إيمان الهنود بالتناسخ وعادتهم في إحراقهم لأنفسهم أحياء يرجون بذلك العودة في حالاتٍ أفضل[5].

كما عُرف البراهمة بأنهم عُبّاد الهند. وكان الرحالة قد سموا بهذا الاسم من

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس (نقلاً عن الآراء والديانات للنوبختي)، ص ٤١١.

(٢) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ٣٨.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ٤٧٦.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٥٥.

(٥) أخبار الصين والهند، ص ٧٨ و٨٤.

يرونهم من الزهاد[1] دون تفصيل. والذي أثار استغراب الإخباريين فأفاضوا فيه فهو سلوك السياح واعتزالهم في الجبال والغياض واكتفاؤهم بأكل الأعشاب وأصناف التعذيب التي ينزلونها بأنفسهم والوسائل التي يتفنَّن البراهمة في ابتداعها لهذا الغرض وإحراق أنفسهم أحياء على ضفاف النهر المقدس كنك أو جنجس كما يقول المسعودي (الذي نسميه اليوم الغانج)[2].

وسينقل المتأخرون كل ذلك بقليل أو كثير من التفصيل مما يختصره صاعد: أما البراهمة، وهي فرقة قليلة العدد، فيهم شريعة النسب عندهم، فمنهم من يقول بحدوث العالم، ومنهم من يقول بأزله. إلاّ أنهم مجمعون على إبطال النبوات وتحريم ذبائح الحيوان والمنع من إيلامه[3].

البُدّ والبددة

وسواءٌ كان الهنود براهمة أو سمنية أو غير ذلك، فهم، على ما ساد الاعتقاد في دار الإسلام، يعبدون البِدَدَة. هذا مثلاً ما يكتبه الجاحظ على وجه الاستغراب «وعقول الهند فوق الديانة بطاعة البد وعبادة البددة»[4]. وفي موضع آخر يقول أن الهنود أصحاب بددة ينحتونها بأيديهم ويوجبون عبادتها على أنفسهم في بيوت يقيمونها لها كمساجد المسلمين[5]. وكان المسلمون أثناء الفتوح أطلقوا اسم البُد على المعابد في مدن السند وعلى الأصنام التي كانت فيها، سواءٌ كانت هذه المعابد هندوسية كما في الديبل وبرهمناباد والرور والمولتان أو بوذية كما في نيرون. يذكر البلاذري: «وكان بالديبل بُدٌّ عظيم عليه دقلٌ طويل وعلى الدقل راية حمراء إذا هبت الريح أطافت بالمدينة وكانت تدور. والبُدّ فيما ذكروا منارة عظيمة يتخذ في بناء لهم فيه صنم لهم أو أصنام يشهر بها وقد يكون الصنم في داخل

---

(1) المصدر السابق، ص ٨٩.

(2) المسعودي، مروج، ج١ ص ٨٠ و٢٠٩-٢١١. والتنبيه، ص ٥٦. المقدسي، البدء والتاريخ، ج٤ ص١٦-١٨. ابن الجوزي، تلبيس إبليس (نقلاً عن الآراء والديانات للنوبختي)، ص٤٢٤-٤٢٧. وأخبار الصين والهند، ص ٥٣.

(3) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص١٢.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص٣٢٧.

(5) الجاحظ، في الأخبار، ص ٩٧-٩٨.

المنارة أيضاً وكل شيءٍ أعظموه من طريق العبادة فهو عندهم بُدّ والصنم بُدٌّ أيضاً»[1]. غير أن المعنى الثاني هو الذي شاع في دار الإسلام وصار اسم جنس للصورة أو الصنم الذي يعبده الهنود فقالوا «بددة» أحياناً بمعنى أن الأصنام، على اختلاف أشكالها وأحجامها ومادتها، تُصوِّرُ كائناً واحداً هو البُد، وأحياناً أقل بمعنى أن البُد هو صنم يُمثِّلُ كائنات أو معبودات مختلفة. ومن الآراء المتعددة التي ينقلها صاحب الفهرست حول البد أنه لكل ملة من الهنود صورة يرجعون إليها ويعظمونها وطريقة في عبادتها؛ فالبد هو اسمٌ للجنس. وكل منزل فيه صورة البُدّ مصنوعة على حسب الحال من الذهب أو الخشب أو الحجارة[2]. وقد نقلوا أوصاف بعض هذه البددة. يقول صاحب الفهرست في صفة البُدّ الأعظم هي لـ«إنسان جالس على كرسي لا شعر بوجهه مغموس الذقن في الفقم ما هو مشتمل بكساء كالمتبسم عاقد بيده اثنين وثلاثين» أي أنه أفرد الإبهام والسبابة عن البقية. وقوله «عاقد» يعني أنه رسم بالإبهام والسبابة عقداً يشبه الدائرة. وأُخبر عن صورة- قيل أنها صنم المولتان- «بأربعة أوجه قد عملت بهندسة وصنعة حتى من أي موضع استقبلوها رأوا الوجه كاملاً وصفحته صحيحة لا يغيب عنهم منها شيء بتة»[3]. وقال رحّالة آخرون في صنم المولتان وهو على قولهم البدّ الأكبر المُقام في قُبّة في قصر يحيط بها بيوت للسدنة: «وهذا الصنم صورة على خلقة إنسان متربع على كرسي من جص وآجُرّ والصنم قد أُلبس جميع جسده جلداً يشبه السختيان أحمر حتى لا يبين من جثته شيء إلاّ عيناه. فمنهم من يزعم أن بدنه خشب ومنهم من يزعم أنه من غير الخشب. إلاّ أنه لا يترك بدنه ينكشف. وعيناه جوهرتان وعلى رأسه إكليل ذهب مرتفع على ذلك الكرسي قد مد ذراعيه على ركبتيه وقد فرق أصابع كل يد له كما تحسب أربعة»[4] أي أفرد الإبهام عن باقي الأصابع. وينقل ابن رستة أن «طوله أرجح من عشرين ذراعاً. وله أربعة أوجه. له

---

(١) البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص٤٤٢.

(٢) النديم، الفهرست، ص ٤١١.

(٣) المصدر السابق، ص٤١١. في الواقع، كما ينقل البيروني، صنم «البُدّ» البرهمي صورة إنسان مبالغ في تحسين وجهه وأعضائه وأسرار باطن كفه وباطن قدميه على شكل اللينوفر، هاشاً كأنه أبُ الخلق (البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٩١).

(٤) ابن حوقل، المسالك والممالك، ص٢٢٩.

إقبال ولا أدبار. حيث ما رأيته استقبلك بوجهه»[1]. وبالغ أبو دلف الرحالة فزعم أن طوله مائة ذراع![2] صاحب نخبة الدهر يتوقف عند بيت سومنات والبد الذي كان فيه: «والبُدّ صنمٌ من حجر عند طائفة الهنود وصورته إحليل إنسان وفرج امرأة مصنوعان من حجر أو ذهب أو من حديد»[3]. وهذه البددة أحجامها مختلفة وموادها متنوعة من الذهب المرصع بأنواع الجواهر أو الفضة أو الحديد أو الحجارة أو الخشب. ويروي النديم أنه في البيت الذي بمانكير نحو عشرين ألف بد من أنواع الجواهر مثل الذهب والفضة والحديد والنحاس والصفر والعاج وأنواع الحجارة المعجونة مرصَّع بالجواهر السنية[4]. ومما لا شك فيه أنه كانت في غنائم الفتح بِددة من الحجارة الكريمة أو الذهب. ويُذكر أنه حُمل قسمٌ منها مما كان بالباميان وعُرض في بغداد عام ٢٨٣/٨٩٦[5]. وكان بينها على ما ذُكر صنم من نحاس على مثال امرأة لها أربعة أيْدٍ وعليها وشاحان من فضة مرصعان بالجوهر الأحمر والأبيض وبين يدي هذا التمثال أصنام صغار لها أيد ووجوه وعليها الحلي والجوهر. وكان هذا التمثال يُجرُّ على العَجَل.

نعرف اليوم أن الصورة ذات الوجوه الأربعة هي صنم براهمن وأن بددة الباميان هي تماثيل لبوذا. كما أن البد العاقد بيديه ثلاثة وثلاثين أقرب إلى التماثيل البوذية. وللجنتية «بددة» شبيهٌ تفريق أصابعها «كما تحسب أربعة». والوصف الذي نجده لدى البلاذري للبد بمعنى بيت العبادة ينطبق على ما يسميه البوذيون Stupa. إلا أن البيروني الذي يخصص فصلاً كاملاً في كتاب الهند للأصنام ترجم فيه جوامع من كتاب لهم في «عمل الأصنام»، يخبرنا أن بيت المولتان لم يكن بوذياً

---

(١) ابن رستة، الأعلاق النفيسة، ص١٣٦. هذا وبحسب رواية النديم (الفهرست، ص ٤١١) الذي يصف بيت المولتان أن الصنم من حديد وارتفاعه سبعة أذرع.

(٢) نقل ياقوت قطعة صالحة من كتاب أبي دلف الجوّالة -وكان النديم قد رجع إليه أيضاً- في معجم البلدان، (مادة الصين)، ج٣ ص٤٤٧.

(٣) الدمشقي، نخبة الدهر، ص ١٧٠. ويعلل الدمشقي اتخاذهم هذه الصورة بأنها العلة القريبة في اتحاد نوع الإنسان. غير أن البيروني يوضح أن الصنم كان في الواقع صورة مذاكير الإله «مهاديو». وأنه بعدما فتح محمود الغزنوي سومنات هدم الهيكل وطُرح الصنم في إحدى ساحات غزنة، (البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ٨٩).

(٤) النديم، الفهرست، ص٤٠٩.

(٥) المصدر السابق، ص ٤١٠.

بل هندوسياً وأن الصنم الذي كان فيه، وكان باسم الشمس، ويُدعى آدت، عمره، على ما يزعمون، أكثر من مائتي ألف سنة[١].

بالإضافة إلى معنى الصنم أو بيت الصنم، عُرف عند الإسلاميين أن البد الصنم هو صورة البُد رسول الهنود. لا نعرف إذا كان «كتاب البد» الذي يذكره النديم في لائحة «أسماء كتب الهند في الخرافات والأسمار والأحاديث» مع كتاب بوداسف وبلوهر وكتاب بوداسف[٢] كتاباً دينياً أم أدبياً أم شبيهاً بكتاب بوداسف وبلوهر. وأيّاً ما كان الأمر، فهذا الكتاب الأخير يذكر البدّ في مواضع كثيرة ويصوره صاحب دين ودعوة قد أدّى إلى الهنود وصية الله وأشربها قلوبهم. وكان له أتباع أظهروا دينه وفرائضه. أما أتباعه من النساء فمتبتلات وأما الرجال فنساك عازفون عن الدنيا. في إحدى الفقرات نرى البدّ جالساً تحت الشجرة. وفي موضع يذكر المصنف «درجة البُد التي لم تُنل إلا بالمجهود». وبعدما أدى البد دوره استخلف أحد أتباعه. وهذا الأخير أقام سلالة تتداول الملك ومنها يتحدّر بوداسف الذي ظهر بعد ثلاثماية سنة من موت البد. وتقول الحكاية أن البد خرج بعد ذلك يسيحُ في الأرض ولما أدركه الموت حملت العنقاء جثته إلى فراخها. فلما أكلوا منها مُلئوا براً ورأفةً وصدقاً وعلماً وحكماً[٣]. وواضحٌ أن أصل هذه القصة، ويكاد لا يُرى، هو سيرة بوذا تحوّل إلى نبي بالمعنى الإسلامي. وهذا على كل حال قولٌ من أقوال في البد يختصرها النديم: «اختلف الهند في ذلك. زعمت طائفة أنه صورة الباري. وقالت طائفة صورة رسوله إليهم ثم اختلفوا ها هنا. فقالت طائفة الرسول ملك من الملائكة وقالت طائفة الرسول بشر من الناس وقالت طائفة عفريت من العفاريت. وقالت طائفة هذه صورة بوداسف الحكيم الذي أتاهم من عند الله»[٤]. وكان الجاحظ قد ذكر عرضاً في التربيع والتدوير «نزول البُدّ» وسأل

---

(١) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ٨٨.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٦٤.

(٣) كتاب بلوهر وبوداسف، ص ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٤١-١٤٢، ١٤٥ن ١٤٦، ١٥٢، ١٥٦، ١٨٣-١٨٥.

(٤) النديم، الفهرست، ص٤١١.

محدثه «وكيف كان أمر البُدّ في الهند والأصنام في الأمم؟»[1]، ممّا يوحي بوجود أسطورة حول نزول البد من السماء وأن الهنود جعلوا له من بعد تماثيل وعبدوها. ويومئ الجاحظ إلى حكاية أُخرى عن نزول عطارد السماوي من فلكه لملاقاة عطارد الهندي ومحاورته[2]، لكنه لا يوحِّد بين البد وعطارد. غير أن القرابة التي تجمع بين الاثنين -إذ أن الكوكب عطارد يقال له «بُدّ» بالهندية كما يخبر البيروني[3]- قد تبعث على الاعتقاد أن البد نوع من الهرمس الهندي. ابن رستة يشير إلى اعتقاد الهنود أن صنم المولتان نزل من السماء وامرهم بعبادته[4]. وثمَّة نظرية ثالثة أصلها على الأرجح هندي لموافقتها لمعتقد البراهمة كما نعرفه اليوم ينقلها المسعودي ذات علاقة غير واضحة بالأدوار والأكوار وبالسنة الفلكية الكبرى. يستشف منها أن البُدّ هو كائن يظهر في أرض الهند في أوقات معلومة وأدوار محدَّدة. وكما يؤرخ المسلمون بالهجرة، فالهنود يؤرخون بظهور البددة. وعلى هذا رتَّب برهمن ملك الهند الأول ومؤسس حضارتها في بيت الذهب حساب البد الأول والتاريخ الأقدم الذي عليه عملت الهند في تواريخ البددة وظهورها في أرض الهند دون سائر الممالك. لكن المسعودي لا يذكر شيئاً عن طبيعة هذا الكائن والدور الذي يضطلع به وعدد البددة والمدة التي تفصل بين ظهورين للبد مكتفياً بالإشارة إلى أن الأصنام التي يتخذها الهنود في هياكلهم هي صورة البددة المتقدم ظهورها بأرض الهند[5]. وفي موضع آخر بقول: «ولهم في البُدّ خَطْبٌ طويل أعرضنا عن ذكره»[6]. ولعل ما سكت عنه صاحب مروج الذهب هو ما يذكر بعضه الشهرستاني الذي ينسب من جهةٍ أُخرى إلى «أصحاب البددة» من التعاليم ما يمكِّن من معرفة البوذيين بوضوحٍ كامل. فبحسب صاحب الملل

---

(١) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص٧٦ و٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩.

(٣) البيروني، الآثار الباقية، ص ١٩٢.

(٤) ابن رستة، الأعلاق النفيسة، ص ١٣٦.

(٥) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٦٢.

(٦) المسعودي، التنبيه، ص ٢٠١ و٢٢١ ومروج، ج١ ص٧٧.

والنحل تفرَّقت البراهمة فرقاً عدة منها «أصحاب البددة». «ومعنى البُدّ عندهم شخص في هذا العالم لا يولد ولا ينكح ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت». وعلى قوله فأصحاب البددة يعتقدون «أن البددة أتوهم على عدد الهياكل من نهر الكنك وأعطوهم العلوم وظهروا لهم في أجناس وأشخاص شتى ولم يكونوا يظهرون إلا في بيوت الملوك لشرف جواهرهم. قالوا ولم يكن بينهم اختلاف في ما ذكر عنهم من أزلية العالم وقولهم في الجزاء... وإنما اختص ظهور البددة بأرض الهند لكثرة ما فيها من خصائص التربة والإقليم ومن فيها من أهل الرياضة والاجتهاد». «وأول بُدّ ظهر في العالم اسمه شاكمين وتفسيره السيد الشريف ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة». وعلى الجملة فالبُدّ هو رسولٌ من نوع ما. وليس يتسع له في مصطلحات الإسلام إلا معنى يراوح بين المَلَك والنبي أو، كما رأى الشهرستاني، «الخضر». وإذا كان كتاب بلوهر وبوذاسف يُلمح إلى «مرتبة البد»، فالشهرستاني يشير إلى المرتبة التي دونها وهي «مرتبة البوديسعية» ومعناه «الإنسان الطالب سبيل الحق». والوصول إليها يصير بالصبر والعطاء والرحمة على جميع الخلق والعزوف عن الدنيا وشهواتها وباجتناب الذنوب العشرة[١].

بيوت العبادة

أما بيوت العبادة التي تُنصبُ فيها البددة، فقد بهرتهم بما فيها من الجواهر والثراء والفخامة مما لم يتعودوه في مساجدهم. منها بيت مانكير. وهو على ما ينقل النديم أكبرها. وفيه صنم من ذهب ارتفاعه اثنا عشر ذراعاً قائم على سرير من ذهب في قبة من ذهب. ومنها معبد الباميان[٢]. ومنها البيت الذي كان بالمولتان الذي حُسب من البيوت السبعة واعتُبرت مكانته عند الهنود مكانة الكعبة عند المسلمين. ويؤكد البيروني أن هذا البيت كان عند الهنود قبل تخريب صنمه من

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٥٢-٢٥٣.
(٢) النديم، الفهرست، ص٤٠٩-٤١٠.

المواضع المعظَّمة المحجوجة المعتبرة ذات فضيلة. وكان فيه حوض يغتسل فيه الحجيج فتغفر لهم ذنوبهم[١]. وحسب حكاية النديم، يبلغ ارتفاع قبته مائة وثمانون ذراعاً والصنم فيها تمسكه حجارة المغناطيس من جميع جهاته بقوى متفقة[٢]. ويبدو من وصف النديم لصَنَمَيْ المولتان البالغ ارتفاع كل منهما ثمانين ذراعاً أنه رمى إلى معبد آخر غير هيكل الشمس الذي كان واقعاً في مدينة الملتان نفسها. وهو معبد يقع في ذلك الإقليم وقد ذكره الشاري المقدَّسي وتوهَّم أن الصنمين هما طلسمان لا تصل إليهما اليد[٣]. وكان المسعودي الذي عدّ في الهياكل السبعة «بيت مشهور في الهند» يُدعى على قوله «مندوسان» ذكر تلك الصنعة المغناطيسية التي صُنعت بها أيضاً تماثيل هيكل العلّة الأولى[٤]. ولم يتوقف طويلاً عند صنم المولتان ولا عند الهيكل المعروف بـ«ألّورى»[٥] (Ellora) الذي هو في الواقع مجموعة من الهياكل بوذية وهندوسية وجنتية. بخلاف الدمشقي الذي توسَّع في وصف هيكل سومنات[٦]. ولعل أشهر بيوت الهند عند الإسلاميين هو الهيكل الذي سموه «بيت الذهب». يحدد المسعودي موقعه في «أعالي أرض الهند ومشارقها». ويروي أنه من بناء برهمن الذي وضع فيه تاريخ ظهور البددة. وفيه كان يجتمع حكماء الهند. دخله الإسكندر بعد مقتل فور فذهل بما فيه من الفخامة وكتب بصفته لأرسطو[٧]. وزعم أبو دلف الجوّالة للنديم أن «بيت الذهب» يقع في براري الهند من أرض مكران والقندهار لا يصل إليه إلا العباد والزهاد، مبني بالذهب وفيه البددة المعمولة من الياقوت الأحمر والحجارة الكريمة والجواهر. طوله سبعة أذرع وعرضه مثل ذلك وارتفاعه اثنا عشر ذراعاً مرصع بأنواع الجواهر. ومن خواص هذا البيت، عن «الثقة من أهل الهند» أن المطر يتنكبه فلا يصيبه

---

(١) البيروني، تحقيق ما للهند، ص ٤٦٣ و٤٦٦.
(٢) النديم، الفهرست، ص ٤١١.
(٣) البشاري المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٤٨٣.
(٤) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٣٨.
(٥) المصدر السابق، ج٢ ص٢٦٢.
(٦) الدمشقي، نخبة الدهر، ص١٧٠-١٧١.
(٧) المسعودي، التنبيه، ٢٠١ و٢٢١. ومروج، ج١ ص٧٧ و٧٨.

والسيل ينعطف عنه وأن المريض يُشفى إذا رآه من بعيد. بل أن أحد البراهمة زعم أنه معلّق بين السماء والأرض بلا دعامة. وفي ما نقل ياقوت عن مصنف أبي دلف أن في بيت الذهب هذا الذي تعظمه الهند والمجوس مرصد للكواكب[١]. من المحتمل أن يكون لهذه الحكايات عن بيت الذهب عدة مصادر قبل أن يلتقي بعضها على الأقل عند المسعودي. فقصة الإسكندر اليونانية، في فصل منها لم يبق منه إلاّ ترجمة لاتينية، يتوقف الراوي عند قصر الذهب. يبعث الإسكندر إلى أرسطو يخبره عن استيلائه على مدينة الملك فور وقصره المدهش. وفي فقرة طويلة من هذه الرسالة يصف القصر الذهبي[٢]. في النصوص الأقدم يتعلق الأمر بقصر الملك الفارسي دارا. وفي رواية أُخرى يصبح قصر الملك الفارسي القديم قورش[٣]. وهذا على ما يبدو أصل «بيت الذهب» الذي سميت به رسالة أرسطو إلى الإسكندر. إلا أن المسعودي قد يكون قد اعتقد أن هذا البيت هو الذي تناقل أخباره الجغرافيون والرحالة وجعلوه في المولتان وقالوا أنه إنما سُمّي ببيت الذهب لأن محمد بن القاسم وجد فيه كمية كبيرة من الذهب[٤]. فمن ثمَّ سمى الجغرافيون المولتان «فرج بيت الذهب».

أما حول ما يفعله الحجيج والسدنة من الشعائر، فينقل ابن رستة أن الهند يحجون إلى صنم المولتان من مسيرة سنة وأكثر يحلقون رؤوسهم عنده ويطوفون به ويتمرغون بين يديه. أما السدنة فلا يأتون النساء ولا يأكلون اللحم بل الأرز الأبيض والسمك والأعشاب ولا يذبحون الذبائح ويطهرون ثيابهم ويتطيبون إذا صاروا إلى الأصنام ليطيبونها. فإذا دخل السادن بيت الأصنام برك على ركبتيه وجمع كفيه وبسطهما ودعا وتضرع وبكى. ومن الحجيج من يستأذن البد بقتل نفسه ومنهم من يقلع عينه ويقول له «أيها البُدّ قد تقربتُ إليك بها فأَطِل عمري!»[٥] وفي بيت المانكير لا يكتفي الحجاج بتقديم الدخن والبخورات والذبائح للصنم بل

(١) ياقوت، معجم البلدان، ج٣ ص٤٤٨.

(2) Pseudo Callisthène, *le Roman d'Alexandre*, Appendice 1,p.125.

(3) *Ibid*, p.114 et les notes p.262.

(٤) النديم، الفهرست، ص ٤١٠.

(٥) ابن رستة، الأعلاق النفيسة، ص ١٣٥-١٣٨.

يقربون أنفسهم في يوم من السنة معروف عندهم. وكذلك عند صنم المولتان فقد زعم الزاعم «أنه ربما اتفق أن يقرب بنفسه نحو خمسين ألفاً أو أكثر»[1].

يلتفت الجاحظ إلى البغاء الشرعي في الهياكل. فعلى قوله يهب الرؤساء من الهند بناتهم للبغاء في بيوت البددة على وجه التقرب والنذور والكفارات واحتساب الأجر. ولهم في تلك البيوت عباد ورهبان متجردون من اللباس لا يمسون الماء يُتَبَرَّك بأوساخهم. وبتلك النساء يختبر العباد والرهبان. من يقع منهم في التجربة قتلوه. أما غير الزهاد فلا ينكر عليه الفجور بتلك النساء[2]. وربما كان المسعودي يومئ إلى وجود هؤلاء البغايا في الهيكل المعظم المعروف بألْورى المقصود من البلدان الشاسعة حين يتحدث عن ألف جارية مقيمة في ألف مقصورة حول الهيكل[3]. أما البشاري المقدسي، من غير أن يضمن صحة ما ينقله عن سواه، فيفيد أن البغاء كان أحد مصادر التمويل في بيت الصنمين في المولتان، وأن من أراد من الهنود أن يكرم ابنته أوقفها عليه للبغاء[4]. أما البحارة فكان لهم أخبار أُخرى في «قحاب البُدّ» أو «زواني البددة». ذلك أن المرأة، وفاءً بنذرٍ تنذره، قد تهب ابنتها إذا كانت جميلة للبد فتتخذ لها في السوق بيتاً تحترف فيه البغاء وتعطي ما تحصل عليه للسدنة يصرفونه في عمارة الهيكل. وكذلك فإن الرجل من أهل الصلاح، طلباً للمثوبة والأجر، قد يستأجر امرأة محترفة فيجعلها في الخان يقضي منها النزلاء أوطارهم[5]. ولعل هذا هو أصل ما تناقلوه عن إباحة الزنا بالهند.

ولم تفلت هياكل الهند مما يحاك حول بيوت العبادة في جميع الأمم من قصص الأعاجيب وشفاء الأمراض ومن تكلُّم التماثيل. وكانت الحكايات عن مزاعم الهنود أن البددة تكلمهم معروفة متداولة منذ القرن الثاني[6]. يشير إليها

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٤١٠.

(٢) الجاحظ، في الأخبار، ص٩٧-٩٨.

(٣) المسعودي، مروج، ج٢ ص٢٦٢.

(٤) البشاري المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٤٨٣.

(٥) أخبار الصين والهند، ص٥٥ و٨٩-٩٠.

(٦) المصدر السابق، ص٥٦.

الجاحظ ويفسر كلام الأصنام بأنها مخاريق وحيل يصنعها سدنة البددة[1]. وذكرنا ما يعتقده المقدسي أن الصنم الذي في الملتان هو في الحقيقة طلسم افتتن به رجلٌ من المسلمين فارتد ثم عاد عن عبادته، مثله مثل الدرة المسحورة في هيكل العلة الأولى الذي في مشارق الصين. أما البيت الذي بمدينة الصنف -وهي جزيرة في البحر الهندي أو الصيني-ففيه، على ما كان يروي البحّارة، بددة تكلِّم العباد وتجيبهم عن جميع ما يسألونه[2].

والجدير بالذكر أخيراً أن المسلمين أثناء الفتح الأوّل لم ينتهجوا مع الهنود سياسة الإسلام أو السيف. وما خلا المواقع التي فتحت حرباً فتعرضت هياكلها للهدم وسدنتها للسبي، فقد أبقى محمد بن القاسم في السند ويعقوب بن الليث في الباميان الهياكل على حالها بعد أن أخذا ما فيها من الذهب والنفائس غنيمة، وتركا الناس على أديانهم. ونسبوا إلى الأوَّل قوله «وما البُدّ إلا ككنائس النصارى واليهود وبيوت النيران»[3]. ولما رأى أن البُدّ محجوجٌ من كل أوب وصوب وأنه مصدر ثروة المدينة وجد أن المصلحة تقضي بتركه فتركه. واكتفى بأن علَّق لحم البقر في عنق التمثال استخفافاً به. واشتهر محمد بن القاسم في السند بتسامحه وبإطلاقه حرية العبادة لجميع السكان فتمتع بولائهم. بل أن معاوية، إذا كان ما ينقله البيروني صحيحاً، باع في السند أصناماً من الذهب غنمها في صقلية[4]. وتابع الولاة المتأخرون سياسة محمد بن القاسم فاعتبروا ذمةً من كان في طاعتهم من الهنود الذين احتفظوا بدينهم. ولما غلب القرامطة على المولتان حطّم واليهم الصنم وهدم الهيكل وقتل السدنة[5]. وبقيت تماثيل الباميان حتى أمس.

أخبار ملوك الهند

على الرغم من الاعتقاد الذي شاع عند المسلمين التقليديين من أن آدم أُهبط

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٦ ص٢٠١.
(٢) النديم، الفهرست، ص ٤١٠.
(٣) البلاذري، كتاب فتوح البلدان، ص٤٤٤.
(٤) البيروني، في تحقيق ما للهند ص٩٦.
(٥) المصدر السابق، ص٨٨.

في الهند والأسطورة التي تصور ذلك الحدث[1]، لم يهتم مصنفو كتب البدء وقصص الأنبياء كثيراً بدمج الهند في التاريخ المقدس للسلالة الآدمية. وقد يكون مُبَرَّراً تجاهل المصنفين في التاريخ العام من أبناء القرن الهجري الرابع وما بعده لملوك الهند والصين، خلافاً لمصنفي تراجم الحكماء الذين التفتوا بعض الالتفات إلى الأطباء الهنود. لكن حضور الثقافة الهندية في دار الإسلام في القرنين الثاني والثالث فرض نفسه بقوة على اليعقوبي والمسعودي. غير أن المادة التي توفرت لهذين المصنفين لم تكن أكثر من مجموعة من الأدبيات، وقد نقل إلينا النديم وسواه عناوينها، تدور في معظمها حول الحكمة وآداب الملوك والأسمار، مشابهة لتلك التي نُسبت إلى الفرس، ومما يترجم بعضه عن التنافس الخفي بين الرافد الهندي-الفارسي والرافد اليوناني[2]. من هذه الآداب، كما يبدو، استخرج اليعقوبي مُوجِزاً والمسعودي مُسهباً ما أسمياه أخبار ملوك الهند مما هو عند الفحص حكايات منسوجة، من غير اعتبار للتاريخ أو الجغرافيا، حول بعض أسماء

---

(١) لا نعرف إلى أي نوع من الأدبيات ينتمي الكتاب الذي يذكره النديم، الفهرست (ص ٣٦٤) «كتاب الهند في قصة هبوط آدم». والعنوان لا يعني أن الكتاب من تصنيف الهند. تقول الرواية المعروفة أن آدم ترك أثر قدمه على قمة جبل الراهون في سرنديب (المعروفة اليوم بسريلانكا). وهي رواية تستوحي أسطورة بوذية تنسب الأثر نفسه لبوذا. زعموا إنه عندما يبس الورق الذي كان آدم قد خصفه في الجنة نثرته الرياح. من هنا علة كون الطيب بأرض الهند والعود والقرنفل والمسك. وكذلك الجبل لمعت عليه اليواقيت والبحر استقر في مغائصه اللؤلؤ (المسعودي، مروج، ج١ ص ٣٤ وابن خرداذبه، المسالك والممالك، ص٦٤.

(٢) منها فضلاً عن كليلة ودمنة:
«كتاب سندباد» (المسعودي، مروج، ج١ ص٢٦٠) ويذكر النديم، ص٣٦٤ كتابين بهذا العنوان: «كتاب سندباد الكبير» و«كتاب سندباد الصغير».
و«كتاب أدب الهند والصين» (النديم، الفهرست، ص ٣٦٤).
وكتاب «حلم الهند» ونقله أبان اللاحقي إلى الشعر (النديم، الفهرست، ص١٣٢).
و«كتاب حدود منطق الهند» (اليعقوبي،تاريخ،ج١ ص٩٤ والنديم، الفهرست، ص٣٦٥).
و«كتاب ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم» (اليعقوبي،تاريخ، ج١ص٩٤).
ومصنفات منسوبة إلى شاناق الحكيم مثل: «كتاب شاناق في التدبير» (النديم، الفهرست، ص٣٦٥) وشاناق هذا ممن ترجمت مصنفاته في الطب والنجوم والسموم للبرامكة (ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (دار مكتبة الحياة)، ٤٧٤). وقد احتفظ الطرطوشي بفقرات من كتاب شاناق «منتحل [منتخل؟] الجواهر» الذي كتبه للملك «ابن قمابص الهندي» (سراج الملوك، ص٣٢١).

الملوك، بعضها معروف ذائع[١] وبعضها أُسطوري تحوَّل إلى شخصيات تاريخية[٢] وآخر وهمي يرمز إلى بعض المصنفات أو العلوم السحرية[٣]، تشرح، في إطار المثال النجومي، وعلى طريقة القصّاص في تأبيد مبادئ الأمور في أساطير، الملابسات والأزمنة التي أنتجت فيها الهند ما عُرف في دار الإسلام من آدابها والعلوم والحكمة والاتجاهات الروحية والصنائع والمبتكرات المعجبة[٤].

---

(١) مثل فور ودبشليم وصاحبه بيدبا الذين نجدهم في مقدمة كليلة ودمنة (اليعقوبي، تاريخ ص ٨٧و٨٨).

(٢) مثل برهمن و«الباهبود» خليفة براهمن ووصيه (المسعودي، مروج، ج١ ص٧٩-٨٠). والأرجح أن «باهبود»، قبل أن يمسخه النساخ من غير قصد، كان في الأصل «مهاديو» -كما يضبطه البيروني- أي الإله الكبير وهو من أسماء الإله شيفا. وكتاب أديان الهند ينسب إليه فرقة دينية تُدعى البهابوذية يقول أتباعها أن رسولهم مَلَك يُقال له بهابوذ أتاهم في صورة بشر وهو راكب على ثور وعلى رأسه إكليل من عظام الموتى وهكذا هو صنمه. وهم يتخذون قلائد وأكاليل من عظام الناس ويمسحون رؤوسهم وأجسادهم بالرماد (المقدسي، البدء والتاريخ، ج٤ ص١٣-١٤ والشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ص٢٥٦-٢٥٧). يعرف البيروني هذه الفرقة بأنهم خدمة صنم مهاديو ويسميهم «ابرار» وهم «زهاد يطولون الشعور ويرمدون الجلود ويعلقون عظام الموتى في أنفسهم ويسيحون في الغياض» (البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٩٣).

(٣) مثل الملك كوش واضع «كتاب مكر النساء» ومعاصره سندباد الحكيم (اليعقوبي، تاريخ، ج١، ص ٩٣-٩٤). المسعودي يسميه كورش وفي زمانه عُمِلَ الكتاب الأعظم في معرفة العلل والأدواء والعلاجات. وكذلك كتاب سندباد -معاصره- في «الوزراء السبعة والمعلم والغلام وامرأة الملك» (المسعودي، مروج، ج١ ص٨١-٨٢). هناك أيضاً الملك كيهن واضع علم الفكر والتوهم (اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨٧).

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨٤-٩٤ والمسعودي، مروج، ج١ ص٧٦-٨١. ويقول المسعودي أنه توسَّع بأخبار ملوك الهند وسياستهم في كتابه (الضائع) «أخبار الزمان» كما في الكتاب الأوسط (المفقود). وفي لائحة قصيرة بكتب الأسمار المنقولة عن الفارسية والهندية يذكر المسعودي، إلى جانب ألف ليلة وليلة وكتاب السندباد، مُصنَّفاً يسميه «كتاب فرزة وسيماس وما فيه من أخبار ملوك الهند والوزراء» (مروج، ج٢ ص٢٥٩-٢٦٠). قد يكون هذا الكتاب هو الأصل الذي نقل عنه اليعقوبي والمسعودي أخبار ملوك الهند والصين. وأيّاً ما كان الأمر، فمصدر اليعقوبي والمسعودي واحد ولا يبدو أنه مترجم عن الهندية بل هو من نوع القصص أدخل فيه مصنفه، على هامشه، فترة من الحروب بين ملوك الهند وملوك السريانيين أو بني إسرائيل استمرت مئة سنة بُعيد موت سليمان النبي مما هو مستوحى من المصادر اليونانية عن حروب ملوك الهند مع سميراميس وقد أشار المسعودي إلى هذه الأحداث في تاريخ ملوك السريانيين (مروج، ج١ ص٢١١).

برهمن هرمس الهند

إذا كان هرمس المثلث هو مؤسس الحضارة المصرية واليونانية، وهرمس البابلي هو واضع علوم البابليين، وأوشهنج آدم الفرس القديمة ومعلمها، فإن هرمس الهنود الأوَّل هو برهمن. منهم من يزعم أنه آدم ومنهم من يزعم أنه رسول الله إلى الهند. لكن الأشهر أنه كان أوَّل ملوك الهند الذي اجتمعت عليه كلمتها. ذلك أن الهند كانت في قديم الزمان الفرقة التي فيها الصلاح والحكمة وكانت نهضتها على يد أول ملوكها برهمن الأكبر والملك الأعظم والإمام المقدَّم. في زمانه كان البدّ الأوَّل. وظهرت في أيامه الحكمة وتقدَّمت الحكماء واستخرجوا المعادن وأنشأوا الصناعات وأحدثوا كتاب السند هند أي دهر الدهور الذي منه فُرِّعت كتب النجوم وأُخذ المجسطي وسائر الزيجات وحسبوا سنة العالم الكبرى أكوارها وأدوارها، ومدة إقامة أوج الشمس في كل برج، وأحدثوا الحساب الهندي أو الأرقام التسعة الأولى وجعلوا الدنيا سبعة أقاليم وحدَّدوها وحسبوا الفرق بين الأوقات في مدنها[1]. فانقادت له الهند وعلا شأنها. إلى ذلك، وضع برهمن نظام الهند الديني إذ شيَّد الهياكل وبيت الذهب ورصَّعها بالجواهر المنيرة وصوَّر فيها الأفلاك والبروج الإثني عشر والكواكب وبيَّن بالصورة كيفية العالم وأرى بالصورة أفعال الكواكب في هذا العالم وإحداثها للأشخاص الحيوانية وغيرها وبيَّن حال المدبر الأعظم الذي هو الشمس. وأرمز إلى أسرار النفس في اتصالها بما علا من العوالم وكيفية بدئها من أعلى إلى أسفل. وأثبت في كتابه براهين جميع ذلك وقرَّب إلى عقول العوام فهم ذلك وغرس في نفوس الخاصة دراية ما هو أعلى من ذلك وأشار إلى المبدأ الأوَّل المعطي سائر الموجودات وجودها الفائض عليها بجوده. كما رتَّب في بيت الذهب حساب البد الأوَّل والتاريخ الأقدم الذي عملت عليه في تاريخ البددة وظهورها في أرض الهند دون غيرها. والبراهمة هم سلالته[2].

---

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨٤-٨٧ المسعودي، مروج، ج١ ص٧٦-٧٧ وقد أثبت الناشرون في كل من الكتابين «البدء» بدلاً من «البد» وهو خطأ.

(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص٧٧.

محاورات بيت الذهب

ويسوق المسعودي محاورة جرت في بيت الذهب بين سبعة من الحكماء، في البدايات، أيام البرهمن، تفسِّر افتراق الهند إلى سبعين فرقة وهو العدد السحري الذي يمزِّق جميع الأمم الدينية:

قال بعضهم لبعض اجلسوا حتى نتناظر فننظر ما قصة العالم وما سره ومن أين أقبلنا وإلى أين نمر وهل خروجُنا من عدم إلى وجود حكمةٌ أو ضد ذلك وهل خالقنا المخترع لنا والمنشئ لأجسامنا يجتلب بخلقنا منفعة أم هل يدفع بفَنَائنا عن هذه الدار عن نفسه مضرة أم هل يدخل عليه من الحاجة والنقص ما يدخل علينا أم هل هو غني من كل وجه فما وجه إفنائه إيانا وإعدامنا بعد وجودنا وآلامنا.

فقال الحكيم المنظور إليه منهم: أترى أحداً من الناس أدرك الأشياء الحاضرة والغائبة على حقيقة الإدراك فظفر بالبغية واستراح إلى الثقة؟

قال الحكيم الثاني: لو تناهت حكمة البارئ عز وجل في أحد العقول كان ذلك نقصاً من حكمته وكَان الغرض غير مدرك وكَان التقصير مانعاً من الإدراك.

قال الحكيم الثالث: الواجب علينا أن نبتدئ بمعرفة أنفسنا التي هي أقرب الأشياء منا ونحن أولى بها وهي أولى بنا من قبل أن نتفرغ إلى علم ما بعد منا.

قال الحكيم الرابع: لقد ساء وقوع من وقع موقعاً احتاج فيه إلى معرفة نفسه.

قال الحكيم الخامس: من هاهنا وجب الاتصال بالعلماء الممدودين بالحكمة.

قال الحكيم السادس: الواجب على المرء المحب لسعادة نفسه أن لا يغفل عن ذلك لا سيما إذا كان المقام في هذه الدنيا ممتنعاً والخروج منها واجباً.

قال الحكيم السابع: أنا لا أدري ما تقولون غير أني أُخرجتُ إلى هذه الدنيا مضطراً وعشت فيها حائراً وأخرج منها مكرهاً.

ويعلِّق المسعودي «فاختلف الهند ممن سلف وخلف في آراء هؤلاء السبعة وكل قد اقتدى بهم ويمم مذهبهم ثم تفرعوا بعد ذلك في مذاهبهم وتنازعوا في آرائهم والذي وقع عليه الحصر من طوائفهم سبعون فرقة»[1]. بيد أنه من الواضح تماماً أن هذا التفسير مفتعل، وأن تساؤلات الحكماء التي تنضح بالشك والحيرة

---

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص ٧٨-٧٩.

ليست مما يتفق مع ما نُسب إلى الهند من المذاهب. لا نعرف مصدر هذا النص. والأرجح أنه يوناني. ما هو في حكم المؤكد أنه كان معروفاً منذ بداية القرن الهجري الثاني. فعبارة الحكيم السابع نجدها منسوبةً لعبد الله بن عبد الأعلى الشيباني معاصر الوليد بن يزيد وكان متهماً[1].

أديان الهند بين النرد والشطرنج

في زمان الباهبود بن برهمن وخليفته عُمل النرد كما يقول المسعودي[2]. أما اليعقوبي فيجعل ابتداع النرد في زمن الملك «هشران». ويكشف العلاقة بين أصول اللعبة ودين الهنود. فهذا الملك أحب إحياء الدين بعدما كان درس. فأتاه الحكيم قفلان وعلَّم أن الناس جزءٌ من الحيوان والحيوان جزءٌ من النامي والنامي من الطبائع الأربع وأن الحيوان أقل وأحقر من أن يدبرهم الخالق وإنما يدبرهم ويصرفهم الفلك. قال له الملك أرني صورة ما تقول وبرهانه فوضع النرد. وقبل الملك البرهان وفشا في أهل المملكة وصار أهل الهند نرديين تجري أمورهم بما تدبره الكواكب السبعة السيارة.

إلاَّ أن الملك بلهيت ساءه ذلك وأرسل بطلب أحد البراهمة وكان معتقده كالمعتزلة «أن ليس في العالم حيٌّ ناطق مفكر ضاحك عاقل إلاّ الإنسان. فالإنسان عليه مدار جميع ما في العالم لأن الفلك بجميع ما فيه خلقه الخالق للإنسان ليعرف به ما يحتاج إليه في زمانه وأوقاته وكذلك له جميع ما في الأرض وكل ما خلق الله مما في قعر البحر وجو السماء ورؤوس الجبال... فطلب منه الملك أن يضع برهاناً يضاد برهان صاحب النرد يبعث به ديناً آخر. فوضع الشطرنج الذي يُعرف به فضل الحازم وتقصير العاجز». هذا تفسير اليعقوبي[3]. أما المسعودي، فمن غير أن ينفي أن فلسفة الشطرنج تضاد فلسفة النرد -ولذا قالوا النرد قدري والشطرنج معتزلي- فهو يجد مناسبة ليؤكد أن واضع قطع الشطرنج «أقام ذلك مثالاً للأجساد العلوية التي هي الأجسام السماوية السبعة والاثني عشر برجاً أفرد كل قطعة بكوكب وجعلها ضابطة للملكة. وللهند

---

(١) الجاحظ، البيان، ج ٣ ص ١٦٤-١٦٥.

(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص٨٠.

(٣) يعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨٩-٩٠.

في الشطرنج سر يسرونه في تضاعيف حسابها ويتغلغلون بذلك إلى ما علا من الأفلاك وما إليه منتهى العلة الأولى»[١].

الهند اليونانية

ووجهٌ آخر من وجوه الهند عرفه الإسلاميون عبر ترجمات قصة الإسكندر اليونانية. وهو مختلف تماماً عن الوجه الذي عرفوه مباشرةً. معلومٌ أن هذه القصة والروايات التي أُضيفت إليها حوت حكايات متنوعة عن لقاء المقدوني بنساك الهند وبراهمتها وفلاسفتها وما جري بين الفريقين من المحاورات. في هذه النصوص أضاف مؤلفوها آراءهم وفلسفتهم وخصوماتهم إلى البراهمة، وصوَّروهم في الغالب صنفاً من الفلاسفة-الزهاد المتطهرين، تصدر عنهم الخوارق، رواقيين أو فيثاغوريين أو أفلاطونيين محدثين، معتزلين في الغابات أو الجزر الفردوسية ومكتفين بالحياة البسيطة في الطبيعة[٢]. هذه الصورة وصلت إلى الإسلاميين عبر وسائط عديدة وأحياناً بعيدة[٣].

الفيلسوف والطبيب والفتاة والقدح السحري

من تلك القصص ما نقله المسعودي في سياق رواية حروب الإسكندر بأرض الهند عن لقاء المقدوني بالفيلسوف الهندي الذي أوفده الملك كند. كانت بلاد

---

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص٨١.

(٢) معلومٌ أن فتوح الإسكندر بعثت في الأدب الهلنستي ومن بعد في الأدب الأوروبي روايات كثيرة وأشهرها قصة الإسكندر التي نُسبت في القرن الثاني أو الثالث للميلاد زوراً إلى قالشتانس Callisthène المؤرخ اليوناني الذي رافق الإسكندر. وقد رجعنا إلى ترجمتين فرنسيتين عن اليونانية لهذه القصة، غنيتين بالروايات المختلفة للنص، وفي كل منها مقدمة علمية وثبتٌ طويل بالمصادر والدراسات التي تناولت الموضوع:

Pseudo Callisthène, *Le roman d'Alexandre, Histoire merveilleuse du roi Alexandre maître du monde*, traduit du grec par Corinne Jouanno, Paris, Anacharsis, 2003. Sandrine Hériché-Pradeau, "Les Brahmanes dans le Roman d'Alexandre: Le fleuve de la légende" dans *En quête d'utopies*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, pp.231-250. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste*, chap.II (Les prophètes de l'orient), pp. 19-44

(3) Grignaschi, Mario, "La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse", dans *Arabic Sciences and Philosophy,* 1993, V.3, N2, pp. 205-234.

الملك كند بأقصى الهند. وكان-كالرواقيين- فيلسوفاً حكيماً قاهراً لنفسه مميتاً لصفاته الشهوية والغضبية، ذا سياسة وديانة وعدل وأدب. وجاءه وفد الإسكندر وفيه حكماء اليونانيين والروم فأقبل عليهم، وعلى شماله جماعة من حكمائه وفلاسفته، فباحثهم في أصول الفلسفة والكلام في الطبيعيات وما فوقها من الإلهيات والمبدأ الأوَّل. ثم أوفد كند إلى المقدوني فيلسوفاً وطبيباً وهدية هي عبارة عن فتاة بارعة الجمال إذا وقع الطرفُ على عضوٍ من أعضائها لم يمكنه أن ينتقل إلى سواه، وقدح سحري يشرب منه الجيش العظيم دون أن ينقص ماؤه. ويجري بين الفيلسوف الهندي والملك اليوناني حوارٌ بالإشارات والأحاجي والرموز يرتفع فيه الفيلسوف صاحب الذكاء الحاد إلى مقام المعلِّم الفيثاغوري. ويرفض في نهاية الحوار عطايا الملك لأن إصلاح النفس، كما علَّم الأفلاطونيون المحدثون، هو صقلها بالفلسفة والحكمة لكي تقترب من الباري في حين أن انغماسها في اللذات الحيوانية يدفعها في الطريق المضاد.

ويقول الراوي أن الفيلسوف حين تذكر ما يقع بالنفوس من النقلة مما علا من العوالم إلى هذا العالم، وأنه لا بد أن تفارق النفس الناطقة الشريفة اللطيفة الجسم الترابي «تغير لونه وحال وجزع وتغيرت صفاته وأسبل دموعه على صحن خده وكثر شهيقه وطال أنينه وظهر حنينه وأقام بقية يومه غير منتفع بنفسه ثم أفاق من ذلك الحال وزجر نفسه وأقبل عليها كالمعاتب لها وقال:

ويحك يا نفس ما الذي قذف بك في هذه السُذفة وأصارك إلى هذه الغمة ووصلك بهذه الظلمة! أنسيت وأنت في النور تسرحين وفي العلوم تمرحين وتنظرين في الضياء الصادق وتتفسحين في العالم المشرق! أنزلتِ إلى عالم الظلم والمعاندة والغشم والمفاسدة تخطفك الخواطف وتنتهرك العواصف! قد حرمت علم الغيوب والكون في العالم المحبوب ورُميتِ بشدائد الخطوب ورفضت كل مطلوب! أين مصادرك الطبية [؟] وراحتك القوية! حللتِ في الأجساد فقوي عليك الكون والفساد! حللتِ يا نفس بين السباع القاتلة والأفاعي المهلكة والمياه الحاملة والنيران المحرقة والريح العاصفة! وصيرتك الأعمار في قرارات الأجسام لا تشاهدين إلا غافلاً ولا تَرَيْنَ إلا جاهلاً قد زهد في الخيرات ورغب عن الحسنات!

ثم رفع طرفه نحو السماء فرأى النجوم تزهر فقال بأعلى صوته:

يا لك من نجوم سائرة وأجسام زاهرة من عالم شريف طلعتِ ولشيء ما وُضعتِ! إنك من عالم نفيس قد كانت النفس في أعاليه ساكنة وفي أكنافه قاطنة فقد أصبحت عنه ظاعنة!»[١].

ويقول المسعودي أنه أتى في كتابه أخبار الزمان على ذكر «مناظرات ومكاتبات ومراسلات» جرت بين الإسكندر وهذا الفيلسوف، ومناظرات أُخرى «عجيبة» و«أخبار ظريفة» وقعت للإسكندر مع الطبيب الهندي الذي كان في الوفد أيضاً حول صنعة الطب وأوائل المعرفة[٢]. وهذا يشير إلى أن تلك الوفادة كانت موضوعاً لقصة طويلة في فضل الهند وتفوقها على اليونان، وأن فصولاً أُخرى كانت مُخصصة لكلٍ من الطبيب والفتاة والقدح. لم نعثر على الأصل اليوناني لهذه القصة. من الثابت على كل حال أن نص المسعودي هو إعادة صياغة لذاك الأصل أُدخلت فيها حكاية القدح. فهذا القدح، على ما تقول إحدى الروايات العديدة التي يظهر فيها، صنعه أحد ملوك الهند بضربٍ من خواص الهند والطبائع التامة والتوهُّم، أو هو مما تركه آدم في الهند حسب رواية أُخرى.

البراهمة ونقدهم لديانة اليونانيين

لا يبدو أن البراهمة عند الإسلاميين، إذا استثنينا الشهرستاني، قد استفادوا شيئاً كثيراً من البراهمة كما صوَّرهم اليونانيون. في بعض الترجمات يختفي البراهمة وتختفي الهند بالكلية. ففي ترجمة لنص الحوار بين الإسكندر والبراهمة- وقد عُرفت له أكثر من ترجمة واحدة- نقلها ابن الفقيه يتحوَّل البراهمة إلى «البرجمانيين»، جماعة من قوم موسى من بني إسرائيل تقع بلادهم نحو المغرب دونها بحر الرمل[٣]. وكأن الرواية مرَّت باليهود وكان أصلها لاتينياً إذ أن الـ Βραχμαναι في النصوص اليونانية يتحولون إلى Bragmani في الترجمات اللاتينية

---

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص ٢٩٣-٢٩٩.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص٢٩٩.

(٣) ابن الفقيه، مختصركتاب البلدان، ص ٧٤-٨٧.

ومنه باحتمالٍ كبير البرجمانيون. أما في الفقرات التي نجدها في أخبار الزمان فيحل محل الهند جزيرتان الأولى هي «جزيرة العُبّاد» ويأهلها الزهاد من أكلة النباتات الذين أنهكتهم العبادة والثانية وتقع في البحر الأخضر يقطنها «قومٌ حكماء» سراويلهم من ورق الشجر وبيوتهم الكهوف[1]. غير أننا نجد البراهمة في نصوص أُخرى أقرب إلى أن تكون جزءاً من حلقة موازية للرسائل المتبادلة بين أرسطو والإسكندر التي رأيناها سابقاً. من ذلك ما يشير إليه البيروني باقتضاب: «وتوجد رسالة لأرسطوطاليس في الجواب عن مسائل للبراهمة أنفذها إليه الإسكندر». يعيب البراهمة على اليونانيين أن منهم من يقدِّم القرابين للأصنام ويعتقد أنها محل للروحانية وأنها تنطق. أرسطو ينفي علمه بذلك. ويعلل البيروني إنكار أرسطو بأنه فوق الاشتغال بمعتقدات «الأغبياء والعوّام»[2]. ولعل الرسالة كانت تحتوي انتقادات كثيرة أُخرى سكت عنها البيروني لانعدام المناسبة. من الواضح أن من يُنطق البراهمة بهذا النقد للوثنية اليونانية هو من غير شك مسيحي إن كانت الرسالة مُترجمة. فقد تكوَّنت على هامش قصة الإسكندر لدى المسيحيين في القرن الرابع للميلاد رواية عن مراسلات بين الإسكندر و«دِنديم» ملك البراهمة أُضيف فيها إلى البراهمة النقد الذي كانت توجهه المسيحية إلى الوثنية اليونانية[3].

البراهمة الفيثاغوريون

ونرى البراهمة مرَّة أُخرى عند الشهرستاني. ويبدون، قريباً مما رأينا لدى المسعودي، فيثاغوريين مكَّنتهم الرياضات الروحية التطهيرية من احتياز قدرات خارقة. لقد كان لفيثاغورس تلميذ اسمه قلانوس تلقى الحكمة منه وتلمذ له. ثم

(١) أخبار الزمان، ٤٦-٤٨.

(٢) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٩٥.

(٣) نقصد النص اللاتيني الذي ضاع أصله اليوناني (Collatio Alexandri cum Dindimo) من القرن الميلادي الرابع. وهي مساجلة دينية-فلسفية من خمس رسائل متبادلة بين الإسكندر والفيلسوف الهندي دنديم. وفيها تبدو فلسفة دنديم غير بعيدة عن آراء الفيلسوف الهندي في رواية المسعودي. حول هذه المساجلة راجع:

Liénard Edmond, "Collatio Alexandri et Dindimi". dans *Revue belge de philologie et d'histoire.* Tome 15, fasc. 3-4, 1936, pp. 819-838.

صار بعد ذلك إلى الهند فأشاع فيها مذهب المعلم. وعن قلانوس أخذ «برخمنين» وكان «رجلاً جيد الذهن نافذ البصيرة صائب الفكر راغباً في معرفة العوالم العلوية». فلما مات قلانوس ملك برخمنين على الهند فرغب الناس في تلطيف الأبدان وتهذيب الأنفس وسلكوا مذهب فيثاغورس من الحكمة والعلم فتلطفوا حتى صاروا يظهرون على ما في أنفس أصحابهم من الخير والشر ويُخبرون بذلك فيزيدهم حرصاً على رياضة الفكر وقهر النفس. بعد برخمنين افترق البراهمة. فريقٌ اشتد في الزهد وأقلع عن التناسل وعاف الملاذ وفريق أحلَّ لنفسه الطيبات. فلما صار الإسكندر إلى الهند فتك بالآخرين ووصل الأولين بعدما أرسل إليهم حكيماً يونانياً يناظرهم ففضلوه بالعمل ونضلوه بالنظر. ويضيف الشهرستاني أن مناظرات حكماء الهند مع الإسكندر ومن كان معه من الحكماء مذكورة في كتب أرسطوطاليس[1].

قلانوس هذا وإن كانت تجهله قصة الإسكندر اليونانية، معروفٌ في الأدبيات التي ظهرت على هامشها. يوفد الإسكندر أحد أعوانه ممن كان تتلمذ لديوجين الكلبي لمحاورة البراهمة العراة ورئيسهم دندميس. خلال الحوار يأتي الفيلسوف اليوناني على ذكر ديوجين وفيثاغورس اللذين يلقيان بعض الرضا بعين الحكيم الهندي. ثم أن الإسكندر نفسه يلتقي بجماعة البراهمة ويُقنع أحدهم بأن ينضم إليه. لقد سمّى اليونانيون هذا البرهمي Κάλανος لأنه كان يحييهم بكلمة كاليه وتعني بالهندية سلاماً! وصَوَّروه كأحد الكلبيين. في طريق العودة مرض قالانوس وكان شيخاً كبيراً فآثر في بابل المبادرة إلى الموت على المحرقة كفعل الهنود[2]. لم ينتبه مصنف الملل والنحل للصلة بين برخمنين تلميذ قلانوس و«براهم» الذي أصَّل للبراهمة، كما يقول في سياق آخر إنكار النبوة. هذا لأنه استعان في قصة برخمنين بمصادر مستقلة تماماً عن تلك راجت عند الإسلاميين عن البراهمة. إن بقاء الخاء في اسم برخمنين كما قيَّده الشهرستاني، يدل على أن الأصل هو اللفظ اليوناني (Βραχμάνος) أو (Βραχμαναι) وأن الحكاية عن فيثاغورس وقلانوس هي بالتالي

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٦٢-٢٦٥.

(2) Pseudo Callisthène, *Le roman d'Alexandre*,p.281. et *Histoire merveilleuse du roi Alexandre maître du monde*, pp.163-164.

من أصل يوناني. غير أن في تحوُّل البرهمي قلانوس إلى فيلسوف يوناني ينشر في الهند فلسفة فيثاغورس في تلطيف الأبدان ما يدل على أن الأصل اليوناني لتلك الحكاية، وهو مستقلٌ عن قصة الإسكندر، قد مرَّ بعددٍ كبير من التحولات والوسائط قبل أن يجد مكانه في الملل والنحل. والأمر نفسه ينطبق على موقف الإسكندر من فرقتي البراهمة. ففي قصص الإسكندر اليونانية أن الملك المقدوني فتك في أحدى المدن بطائفة من البراهمة أثارت في وجهه التمرد. لكنه أكرم من جهة أُخرى جماعة دندميس البرهمي المعتزلين عراة في الغابة[١].

الهند السحرية: المندل والجفر الهندي

منذ القرن الثاني للهجرة كانت الهند مرجعاً هاماً، حقيقياً أو خيالياً، للمشتغلين بعلم النجوم وسواه من الصناعات السحرية. ينقل الجاحظ أن المشتغلين بالرقى والعزائم يعتقدون أن العدد والقوة في الشياطين النازلة في الهند وأن كبيرهم يُدعى «تنكوير»[٢]. وفي قصيدة ساخرة للنظّام يهجو بها أحد المتكسبين بالصناعة يذكر «الطوالق والهيكل والدنهشيات والناريس والبنجاب والخواتيم والمنادل»[٣]. وهذه اللفظة الأخيرة تشير بوضوح إلى «المندلا» (mandala)، هندوسية أو بوذية. يؤكد ذلك طريقة رسمها في الرماد والملح والتراب بالسكين أو بالقناة: سبعة دوائر، الواحدة في قلب الأخرى، تفصل بينها مسافات متساوية ويحيط بها مربَّع جُعل على كل جهة منه «باب». عند المتأخرين، حيث تحوَّلت إلى طريقة في تحضير الجان، يرسمها المحضر بادئاً من المربع فينتهي محصوراً في الدائرة الصغرى، مقفلاً ثلاثة من الأبواب على نفسه بعد أن يكتب على الدوائر التي تحميه من ضرر الجان الآيات القرآنية. أما في نصوص تسخير درجات الفلك فالدوائر التي تكتب

---

(١) القسم الخاص بآراء الهند في الملل والنحل ترجمه إلى الإنكليزية وحقَّقه:
Lawrence, Bruce B. *Shahrastani on the Indian Religions*. The Hague-Mouton, Paris, 1976.

غير أن هذا الباحث لم يُوفَّق للكشف عن أصل قصة قلانوس.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ج ٦ ص٢٣٢.

(٣) المصدر السابق، ج٦ ص٢٣٣. وقد اختار المحقق لفظ «المناديل» بدلاً من «المنادل» الذي احتفظت به إحدى المخطوطات. وبالنظر للسياق فالمنادل أولى بالقراءة.

عليها أسامي الكواكب والبروج فكانت تمثل الفلك[1]. ولا شك أن المندلا كانت في الثقافة الهندية من وسائل الكهانة. يُضاف إلى هذه العلوم الهندية «الجفر الهندي»[2] والفلقطيريات مع أن أصل اللفظ يوناني (φυλακτήριον)[3].

وفي أهم كتابين في تلك الصناعات أي غاية الحكيم والسر المكتوم تأخذ المصادر الهندية حيزاً كبيراً من اهتمام المصنفين. ففضلاً عن الحكايات عن بعض ملوك الهند ممن كان يستخدم مع براهمته المريخ أو ذاك الذي استنبط الأعداد المتحابّة ذات الفعل العجيب وصَنَع القدح السحري المذكور في قصة الإسكندر، هناك نقول طويلة عن مصادر قالوا أنها هندية حول صور الكواكب وصناعة الطلاسم والنيرنجات والأدخنة[4] والسموم والرقى والخواتيم وتقنيات استنزال الروحانية. وهذه الصناعات لا تختلف مبادئها النظرية إلا بالتفاصيل عما أضافوه من هذه الصناعات إلى اليونانيين أو المصريين.

علم الوهم أو الفكر

أما العلم الذي خصوا به الهند، بالإضافة إلى العُقار الذي يُعيد الشيخ إلى صباه والذي يسميه البيروني «رساين»[5]، فهو ما سموه «الوهم» أو «الفكر» أو، كما يقول الشهرستاني، «الفكرة والوهم»[6]. وعلم «الفكر» أو «الوهم» يجد تطبيقاً

---

(١) عن طمطم الهندي في عمل تدبير: «ثم تصور صورة تلك الدرجة في ورقة وتكتب اسمها بالهندية تحتها وتضرب مندلاً تخطه بسكين ويكتب عليه أسماء البروج الاثني عشر والكواكب السبعة وصورها بالهندي...» السر المكتوم، ص٧١.

(٢) ويُنسب إلى المنجم العراقي المعروف باسم عطارد، النديم، الفهرست، ص٣٣٦.

(٣) غاية الحكيم، ص٨٠. والفلقطير هو رقعة تكتب فيها الرُّقى أو الرسوم التي تمثل اتصال أشعة النجوم الثابتة وتستخدم في استنزال روحانية النجوم الثابتة.

(٤) «التي صنعها أحد حكماء الهند وهو الناظر والمتولي عندهم أمر البد، صنعها من قوى أرضية منوطة قواها بالعالم السماوي» غاية الحكيم، ص٣٤١.

(٥) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص١٥٠.

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ص٢٥٣-٢٥٤. ناقل الشهرستاني إلى الإنكليزية ترجم «أصحاب الفكرة والوهم» بال Proponents of Meditation and Imagination ولم يتنبّه إلى المعنى التقني=

له في الطب والنيرنجات وما اتصل بها من الرقى، علاوةً على أنه معتقد دياني لبعض الفرق الهندية.

لم يصلنا حول هذا الموضوع ما يمكِّن من الفهم الدقيق لما أُريد بال«وهم» أو «التوهُّم» أو «الفكر». من الواضح على كل حال أن «الفكر» و«الوهم» في هذا السياق يشيران إلى معنىً واحد فهما مترادفان. لا يتعلَّق الأمر، كما قد يتبادر إلى الذهن، بما نسميه اليوم «الإيحاء الذاتي»، لكن بتدبير سحري يمكِّن من سيطرة «الفكر» أو «الوهم» على الطبيعة والتصرُّف بها.

يذكر النديم في الكتب الهندية في الطب المترجمة إلى العربية «كتاب التوهُّم في الأمراض والعلل» لتوقشتل الهندي[١]. اليعقوبي ينسب استنباط هذا العلم إلى الملك الهندي كيهن: «كان كيهن قد استعمل الفكر فكان أول من قال بالتوهُّم». وتفسير ذلك أن الطبيعة تنصرف إلى ما تتوهَّمه فما توهمت أنه ينفعها نفعها وإن كان ضاراً. وكان كيهن يأكل السم القاتل ثم يتوهم أن على قلبه أحمال ثلج فلا يضره ذلك السُم[٢]. وكان الجاحظ عدَّ «علم الفكر» مما تفرَّدت به الهند وعرَّفه بإيجاز بأنه «ما إذا تُكُلِّم به على السم لم يضر»[٣]. فهو نوع من الرقية. ولا نعرف إذا كان الأطباء الإسلاميون قد أخذوا شيئاً من العلاج الهندي بالوهم أو التوهُّم.

بالإضافة إلى طب التوهُّم، يذكر مصنف الفهرست كتاباً في النيرنجات لمؤلف هندي على مذهب الهند «سلك فيه مسلك أصحاب التوهُّم». ويضيف: «وللهند خاصة علم التوهُّم ولها في ذلك كتب قد نقل بعضها إلى العربي»[٤]. ويبدو أن «كتاب الوهم» الذي يعود إليه السر المكتوم ناسباً إياه إلى طمطم الهندي[٥] هو أحد تلك المؤلفات. وهو واحد من مجموعة من المصنفات يسميها «الطمطميات»

=للوهم في هذا السياق.

Lawrence, Bruce B. *Shahrastani on the Indian Religions*. p. 114.

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٦٠.

(٢) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨٧-٨٨.

(٣) الجاحظ، رسائل، ج١ ص ٢٢٤.

(٤) النديم، الفهرست، ص ٣٧٣ و٣٦٩.

(٥) السر المكتوم، ص١٠٥.

تتناول علاوةً على الوهم صور درج الفلك والطلسمات[1]. وصاحب غاية الحكيم يذكر كتاباً لطمطم يبدو أنه كتاب الوهم: «ولهذا أشار طمطم الهندي باستعمال الفكرة في أول كتابه وجعل عمدة كتابه الفكرة»[2]. ويسوق مصنف السر المكتوم من كتاب طمطم من إحدى فقراته المتعلقة بالنيرنجات وعلى وجه التحديد «التهييج» أسطراً: «فإنْ كان زُحل فتوهَّم عليه اهتياج السوداء وإن كان المريخ فاهتياج الصفراء ولا يُسدَّد عليه الوهم فإنه يُخاف عليه»[3]. ويتبيَّن أن العمل بالوهم يخضع لمسلمات المثال النجومي إذ كان من الضروري معرفة كوكب العمل ومعرفة قسمة الأعضاء على الكواكب. لكن صاحب السر المكتوم لا يشرح تقنية التوهم أو تسديد الوهم ولا علاقة الكواكب بذلك. في الفصل المخصَّص لـ«السحر المبني على تصفية النفس وتعليق الوهم» ينقل المصنف عن ابن وحشية (وقد استعان هذا الأخير في تنكلوشا بكتاب طمطم)[4] قوله «أن هذه الصنعة (صنعة استخدام روحانية الكواكب) لا تتم إلا بتعليق الفكر والوهم بروح ذلك الكوكب المعيَّن بحيث يصير ذلك ملكة مستقرة. ثم أنا بيَّنا أن النفوس خلقت مطيعة للأوهام والأوهام في أكثر الأمور تابعة للحواس فلا بد من اتخاذ تماثيل لتلك الأرواح الفلكية ليضعها الإنسان نصب عينيه فيتعلَّق الحس بها فيتبعه الخيال والوهم فينصرف إليها انصرافاً قوياً»[5]. لا يبدو أن ابن وحشية قد فهم بـ«تعليق الفكر والوهم» أكثر من المعنى التقليدي أي الانشغال بالكوكب عبر تمثاله مما يسهل انجذاب قوى النفس كما يقول إلى روح الكوكب. وليس هذا هو ما يستفاد من تطبيق الوهم في الطب أو السحر فهو أقرب إلى اتحاد الفكر بالمُفكَّر فيه أو صرف الهمّة أو توهُّم هذا الأمر أو ذاك فيقع في الحال. فَممّا اختص به الهند، على قول

---

(١) من «كتاب طمطم في صور درج الفلك» يسوق مؤلف السر المكتوم صفحات عديدة (ص٧١-٨١). وقد ذكر صاحب غاية الحكيم هذا الكتاب (ص٦٠) وكذلك ابن خلدون في المقدمة (ص٩٢٤). أما الكتاب الذي ينسبه موسى بن ميمون لطمطم فيبدو أنه في الطلسمات ودعوة الكواكب (دلالة الحائرين، ص٥٨٨ و٦١٨ و٦٣٩ و٦٦٦). ومما لا شك فيه أنه أُضيفت لطمطم مصنفات عديدة في هذه الصناعة.

(٢) غاية الحكيم، ص١٩٣.

(٣) السر المكتوم، ص ١٠٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٨١.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦.

صاحب غاية الحكيم، أن لهم «الرقى بالعزيمة» أو الرقى النافذ الناجع في السموم دون دواء والتخييل (أي أن يُظهروا للعين أشياء لا وجود لها في الواقع) و«الكلام الذي يصرعون به ويغيرون مع سماعه العقل ويفتكون بحركته»، ولهم في المباضعة «أسرار عجيبة منها أن المرأة تحمل دون أن يلمسها الرجل وذلك بحركات يلقونها إليها»[1].

من الواضح أن «الفكر» في هذا السياق، لا يعني المحاكمة العقلية أو كما قالوا ترتيب المقدمات ونصب الأدلة لإدراك المعقولات، لكن مقولة بائنة عن العقل وعن الحس وعن الخيال. هذا يُستشفّ مما نقلوه عن بعض الفرق الهندية المذكورة في كتاب أديان الهند. فمن ذلك ما يقوله الشهرستاني عن طائفة من البراهمة يسميهم «أصحاب الفكرة والوهم». فهؤلاء، وهم على قوله أعلم الهنود بالفلك والنجوم وأحكامها، يعظمون «الفكر» ويعرفونه بأنه «المتوسط بين المحسوس والمعقول فالصور من المحسوسات ترد عليه والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضاً فهو مورد العلمين من العالمين». وما قيل عن استعمال الفكر أو الوهم يفسره الشهرستاني بأنهم «يجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة والاجتهادات المجهدة» وبإغماض العينين. وإذا انقطع اشتغال الفكر والوهم بالمحسوسات «تجرّد الوهم» وعمل أعمالاً عجيبة. «والوهم إذا تجرَّد عمل أعمالاً عجيبة ولهذا كانت الهند تغمض عينها أياماً لئلاً يشتغل الفكر والوهم بالمحسوسات». ذاك أنه إذا انصرف الفكر عن العالم المحسوس تجلى له ذلك العالم فربما يخبر عن مغيبات الأحوال وربما يقوى على حبس الأمطار وربما يوقع الوهم على رجل حي فيقتله في الحال. وإذا اشتركت مجموعة في العمل كان التأثير أقوى «ولهذا كانت عادتهم إذا دهمهم أمر أن يجتمع أربعون رجلاً من المهذبين المخلصْين المتفقين على رأي واحد في الإصابة فينجلى عنهم المهم الذي يهضمهم حمله ويندفع عنهم البلاء الملم الذي يكابدهم ثقله»[2].

أما صاحب غاية الحكيم فيلمح في حكايته عن البراهمة إلى علاقة نراها مبهمة

---

(١) غاية الحكيم، ص٨٠-٨١.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٥٣-٢٥٤.

بين «الفكر» وبين قوى الكواكب و«دوائر متناهية» كان المسعودي قد فهم أنها إشارات للأدوار والأكوار: «زعم قومٌ من البراهمة أن القوى لطائف أحدثها الباري في خلقه وجعلها عبراً لهم ورحمة وعملوا في ذلك دوائر متناهية تدل [على] حقيقة الفكر ومنتهاه وصحته»[1]. وبعد أن يعرض المصنف بروتوكول التلطيف وقد ذكرنا ذلك آنفاً في باب استجلاب قوى الكواكب، يضيف «عندها يذهب الثقل وتعلو الخفة ويظهر الشوق إلى عالم النور [...] وعند ذلك يتأتى لهم اجتذاب القوى السماوية ويحدثون العجائب ويبلغون المراد ويعرفون الأدوار وحقايق كونهم فيها وما قُضي لهم وما بقي عليهم منها. فهذا أصل النور ودليلهم على [ذلك] ما وجدوه مثبتاً في أول مصحف البد وهو سر أسرارهم لا يطلعون عليه أحداً. وافتتاح المصحف إن جُعل بأوله صور أعداد حركات الفلك مؤلفات من أنوار النفوس المكبة على عبادة النور الأعلى [...] ولهذه العلة كان البد رسولاً إليهم يسرع لهم النور شعبه المتصلة بالقوى السفلية وذلك عند النور الأعلى الذي به تمام الكل. وعند ذلك عرفوا كيفية المزاج وتصوَّروا فيما أحبوا من الصور وعملوا جميع النواميس وأطاعتهم أرواح الكواكب. ولهم في هذا الكتاب مع ذلك أسرار يعرفون بها حقايق الأشياء وهم مع ذلك يعرفون الباري ويعرفون أنه علة الكل ويجعلون ما يعملون من هذه الأمور سبباً ومعراجاً للوصول إليه والاتحاد بنوره»[2].

وقريبٌ من البراهمة من تسميهم رواية المقدسي «الرشتية». إنهم «أصحاب الفكر الذين يعطلون حواسهم بطول فكرهم ويزعمون أنهم إذا أخذوا أنفسهم بشدة التبرؤ والتجلي [؟] تجلت لهم الملائكة ويلطفونهم واستفادوا منهم [هكذا]. هؤلاء لا يأكلون الألبان واللحمان وما مسته النار غير النبات والثمار مغمضة عيونهم عامة دهرهم ملحة أفكارهم يزعمون أنهم يدركون بها ما يريدون من مطر ورياح وقتل ونزول مطر وإجابة دعوة»[3]. ومنهم أيضاً «أهل ملة يقال لهم البكرنتينية يعني المصفدين أنفسهم بالحديد وسنتهم أنهم يحلقون رؤوسهم ولحاهم ويعرون أجسادهم ماخلا العورة وليس من سنتهم أن يعلموا أحداً أو يكلموه دون أن يدخل

---

(١) غاية الحكيم، ص١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٨.

(٣) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٤ ص ١٤-١٥.

في دينهم ويأمرون من يدخل في دينهم بالصدقة والتواضع ومن دخل في دينهم لم يصفد بالحديد حتى يبلغ المرتبة التي يستحق بها ذلك. وتصفيدهم أنفسهم من أوساطهم إلى صدورهم لئلا تنشق بطونهم زعموا من كثرة العلم وغلبة الفكر»[١].

ومثلهم «الجوكية» الذين يذكرهم ابن خلدون معتمداً على أخبار ابن بطوطة من غير أن يذكره بالاسم. ففي معرض بحث صاحب المقدمة عن المشتغلين بكيفية معرفة الغيبيات ينطلق من مقولة أن النفس، إذا نزل الموت بالبدن وزال حجاب الحس عنها، اطلعت على المغيبات. من هنا محاولة بعضهم إيقاع «الموت الصناعي» بأنفسهم ليقع لهم قبل الموت ما يقع لهم بعده. ويتم ذلك «بجمع الفكر وكثرة الجوع». ويضيف: ومن هؤلاء فرقة «الجوكية» بأرض الهند «و لهم كتب في كيفية هذه الرياضة كثيرة والأخبار عنهم في ذلك غريبة»[٢].

هذا وقد ذكر بعض المصنفين في المقالات من الإسلاميين من منتصف القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي فرقة من «الزنادقة» أسمى أتباعها «الفكرية» أو «الروحانية». وقال: «وإنما سموا الروحانية لأنهم زعموا أن أرواحهم تنظر إلى ملكوت السموات وبها يعاينون الجنان ويجامعون الحور العين وتسرح في الجنة». أما لماذا سموا «فكرية»، فلأنهم «يتفكرون -زعموا- في هذا حتى يصيرون إليه فجعلوا الفكر بهذا غاية عبادتهم ومنتهى إرادتهم ينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحته إياهم ونظرهم إليه- زعموا- ويتمتعون بمجامعة الحور العين ومفاكهة الأبكار على الأرائك متكئين ويسعى عليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام وألوان الشراب وطرائف الثمار»[٣].

---

(١) النديم، الفهرست، ص٤١٢، والمقدسي، البدء والتاريخ ج٤ ص ١٤-١٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٠-١٩١ والدمشقي، نخبة الدهر، ص١٧١. وكان ابن بطوطة قد أورد بعض الحكايات عن «السحرة الجوكية»، ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٨/١٣٧٧، ج٢ ص١٠٢.

(٣) الملطي أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن (ت٣٧٧/٩٨٧)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص٩٣. والملطي نقل هذه المعطيات، كما يصرح، عن كتاب في المقالات للمحدث خُشَيْش بن أصرم (ت ٢٥٣/ ٨٦٧). ونقلها أيضاً بإيجاز شديد، دون أن يصرح باسم خُشيش، المحدث المعروف بابن بطَّة أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري (ت٣٨٧/ ٩٩٧)، معاصر الملطي، الإبانة الكبرى، تحقيق رضا معطي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٥/ ١٩٩٤، ج١ ص ٣٨٠.

من الواضح أن هذه الفرقة هي فرقة إسلامية. ويتبيَّن مما يذكره عن الأصناف الأُخرى من الفرق الروحانية أننا أمام جماعات صوفية. ثمَّة ما يذكُر بتأثر «الفكر» كوسيلة اتصال بين عالمين. لكننا أقرب إلى الإيحاء الذاتي والهوس الجنسي. كما نلاحظ غياب ما كان يمكن أن يسميه الروحانيون أو الفكريون «الكرامات» والأعمال الخارقة التي يُحدثها «الفكر» الهندي. وبالجملة فها هنا في مدرسة فكرية أُخرى.

من اللافت أن البيروني لا يأتي على ذكر طوائف «الفكر» واستعمال «الوهم». لكنه يستخدم فيما ترجمه عن بعض المصنفات التصوفية الهندية لفظ «الفكرة» بما يذكر بتصنيف «الفكر» عند الشهرستاني كمقولة ثالثة بين الحس والعقل[1]. وفي معرض حديثه عن الخلاص ينقل أن من طرقه المتعددة التعوُّد على «قبض الحواس من خارج إلى داخل حتى لا تشتغل إلاّ بالله». البيروني لا يتوقف عند التقنية التي تمكن من قبض الحواس إلى الداخل لكنه يشير إلى ما تُوصل إليه تلك التقنية بما يذكر بالقدرات الخارقة التي أُضيفت إلى أصحاب الفكر: «ومن بلغ هذه الغاية غلبت قوته النفسية على قوته البدنية فمُنح الاقتدار على ثمانية أشياء منها: التمكن من تلطيف البدن حتى يخفى عن الأعين. التمكن من تخفيفه حتى يستوي عنده وطأ الشوك والوحل والتراب. التمكن من تعظيمه [أي تكبير جسمه] حتى يُريه في صورة هائلة عجيبة. التمكن من الإرادات. التمكن من علم ما يروم. التمكن من الترؤس على أية فرقة طلب. خضوع المرؤوسين وطاعتهم. وأخيراً انطواء المسافات بينه وبين المقاصد الشاسعة»[2].

مصنف السر المكتوم ينقل من كتاب طمطم الهندي هذا النص الغريب عن «المفكِّر»:

المفكر لا نكاح له

المفكر لا يشبع

المفكر لا يقع بصره إلا على ما يفكر فيه

---

(١) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص٥٢.

المفكر لا يلتمس إلا ما يفكر فيه

المفكر لا يفكر إلا في جنس ما يفكر فيه إن نارية فنارية وإن مائية فمائية وإن هوائية فهوائية وإن أرضية فأرضية

المفكر لا يشم من الهواء إلا ما يشاكل ما يفكر فيه

المفكر لا يحرك عضواً من أعضائه إلا في طلب إدراك فكره

المفكر لا ينزل عن درجة ارتقاها إلى الفكر لا لطلب الراحة من الفكر

المفكر لا ينظر إلا نور الفكر بعينه

المفكر لا يزيل النظر بعيني فكره إلا إلى مركز الفكر

المفكر لا يُعنى لشيء من أمور نفسه كعنايته بفكره

المفكر لا يأكل من الحيوان شيئاً

المفكر لا يأكل من الأشياء ما يخاف [منه] على فكره

هذا أدب المرتقى إلى مركز الفكر

أما من اتصل فكره بمركز الفكر أطعمه فكره وأرواه واستعبد العباد له وأنزل الغيث والبروق والرعود والصواعق والزلازل وألان له أركان الأرض وصافحته الأرواح وصار جسده بيتاً إن شاء نزل فيه وإن شاء ارتحل عنه وتصوَّر بأنواع الصور الشريفة في الصغر والكبر وتطيَّب الأرواح المدهشة وبلغ الغاية التي إليها طلب.

ومن صعد إلى مركز الفكر لم ينزل عشقه حتى ينزل منه[١].

نعتقد أن تلك الملل التي تستعمل «الفكر» هي فرق «يوغية». فتلك الرياضة التي تُغمض أثناءها العينان وتتوخى قبض الحواس إلى الداخل أو تعطيل الحواس أو صرف الفكر عن المحسوسات أو إحداث الموت الصناعي، يرافق ذلك «تعليق الفكر والوهم» كما يقول ابن وحشية أو «إفراد الفكرة» عند البيروني، و«جمع الفكر» عند ابن خلدون، والاتصال بمركز الفكر في النص «الطمطمي» أقرب إلى ما يترجمه الغربيون اليوم من التقنيات اليوغية بال (La méditation). أما «الفكر» أو

---

(١) السر المكتوم، ص ١٦.

«الوهم» وخاصةً في النص الطمطمي فيشبه أن يكون ما يعبر عنه الغربيون في ترجمة الأدبيات الهندوسية بال La Conscience. وهو معنى لم تفرد له العربية لفظاً فاختار المترجم له كلمة «فكر» و«وهم». وإذا كان يمكن الافتراض أن الحارث المحاسبي قد استفاد في مسرحه الوعظي وفي «كتاب التوهُّم» من «التوهُّم» من حيث هو تقنية إيحائية لبعث الانفعالات، فمن الواضح أن «الفكر» بمعنى La Conscience لم يلقَ مع الأسف فهماً ولا قبولاً ولا نجاحاً لا عند النجوميين ولا عند الفلسفيين ولا عند الصوفيين.

باختصار، على الرغم من الإبهام والطابع المتقطع لما عرفه الإسلاميون من «علم الفكر» أو «الوهم»، يتحصَّل أن المقصود هو نوع من اليوغا السحرية، وأن تلك المعرفة تحصَّلت لا بمخالطة اليوغيين والأخذ عنهم وإنما بالترجمة. وبالنظر إلى ما هو شائع اليوم بتوسط الغربيين عن الرياضات الهندية، قد يبدو غريباً أن تتحوَّل اليوغا كما المندلا إلى تدبير سحري. لكن لا يجب أن ننسى أن الاقتباس الإسلامي أقرب إلى الأصل مما اصطنعه الغربيون من الثقافة الهندوسية لأنفسهم.

الهند الصابئة

في القرون الهجرية الأولى لم ينسب المتكلمون والجغرافيون والرحالة الهند إلى دين الصابئين. دين الهنود هو «البرهمية». إلاّ أن ما حظيت به علوم الهند في دار الإسلام وعلى وجه الخصوص علم النجوم والسحر أسهم إلى حدٍ كبير في رؤية الهند من خلال المثال النجومي. ولا شك أن المنافسة بين ممثلي هذا الرافد وممثلي الرافد اليوناني دفع بالأولين إلى رفع الحكمة الهندية الفارسية إلى مستوى الحكمة اليونانية وإلى ابتداع الأساطير التي تفترض وحدة العلوم ونمطاً واحداً لظهورها في التاريخ. إن المثال النجومي مصنوع من علوم الهنود وعلوم اليونان أو مما نُسب إلى الفريقين. من هذه الصيغة تحصَّل أن نظام العالم، وإن اختلفت التفاصيل، واحد عند الأمم التي اعتنت بالعلوم. وبالتالي، فإن ما يؤسس عليه من المعتقدات المذهبية، كتدبير الفلك لما على الأرض، والأكوار والأدوار ونسبة الألوهة للكواكب، والتناسخ وتعظيم الأصنام والكهانة لا بد أن يكون مشتركاً بين الجميع.

لم يكن من قبيل الصدفة أن يكون أبو معشر الفلكي هو المبادر إلى ترجمة علم النجوم الهندي الفارسي، رمزياً، إلى عقيدة دينية. لقد ذكرنا من قبل تفسيره لظهور عبادة النجوم واعتبار الكواكب وسائط بين العلة الأولى والبشر وإقامة الهياكل والأصنام لها. لقد حصل ذلك، بزعمه، أول الأمر في الهند والصين. وسوف يتجمَّع لدى المسعودي من الأخبار والروايات حول هذا الموضوع ما يمكِّنُه من ملء الإطار بأدق التفاصيل. فهو وإن لم يصف الهند صراحةً بأنها صابئة فقد صوَّرها، علومها وملوكها وهياكلها، تصويراً ترك من بعده ممن اهتم بأديان الهند يستنتج أنها صابئة، أو يقرأ ما تراكم في كتب المقالات على ضوء ذلك.

لم يكن من باب الاستنساب بعد ذلك أن يكتب صاعد الأندلسي أن «الهند منهم البراهمة ومنهم الصابئة. أما الصابئة وهم جمهور الهند ومعظمها فإنها تقولُ بأزل العالم وأنه معلول بذات علة العالم التي هي البارئ وتعظم الكواكب وتصور لها صوراً تمثلها وتتقرب إليها بأنواع القرابين على حسب ما علموا من طبيعة كل كوكب منها ليستجلبوا بذلك قواها ويصرفوا في العالم السفلي على اختيارهم تدابيرها ويسمون كل صورة من هذه الصور بأسماء. ولهم في أزمان البدارة [إقرأ: البددة] وأدوار الكواكب وأكوارها وفساد جميع المولدات من العناصر الأربعة عند اجتماع يكون للكواكب في رأس الحمل وفي عودة المولدات في كل دور آراءٌ كثيرة ومذاهب متفرقة»[1]

أما صاحب الملل والنحل فقد عمد إلى كتاب أديان الهند فأعاد ترتيب الفرق المذكورة فيه في المقولات نفسها التي كان أنزل فيها فرق الصابئة. «وأكثرهم (أي الهنود) على مذهب الصابئة ومناهجها: فمن قائل بالروحانيات ومن قائل بالهياكل ومن قائل بالأصنام إلا أنهم مختلفون في شكل الهياكل التي ابتدعوها وكيفية أشكال وضعوها»[2]. يذكر كتاب أديان الهند «عُبّاد الشمس» الذين يزعمون أن الشمس ملك الملائكة[3]، و«عُبّاد القمر» القائلين أن القمر من الملائكة يستحق

---

(١) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص١٢-١٣.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٥٠.

(٣) المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٤ ص١٦، والنديم، الفهرست، ص٤١١.

التعظيم والعبادة[1]، كل ذلك من غير الرجوع البتة إلى علم النجوم وحواشيه. هؤلاء يجدون في الملل والنحل مكانهم الطبيعي في مقولة «عَبدة الكواكب» ممن «مذهبهم في ذلك مذهب الصابئة في توجههم إلى الهياكل السماوية دون قصر الربوبية والإلهية عليها»[2]. أما الفرق الأخرى فوضعها المصنف إما تحت عنوان «أصحاب الروحانيات» إذ أنهم أثبتوا متوسطات روحانية[3]، وإما في مقولة «عبدة الأصنام»[4] من حيث أن الأصنام تصور روحانياً غائباً. ومن غير أن يذكر المصدر، يورد الشهرستاني دعاء الهنود للشمس، وهو دعاء صابئي بامتياز. من سُنَة الهنود إذا أشرقت أن يسجدوا ويرفعوا للشمس هذه الصلاة[5]:

ما أحسنكِ من نور وما أبهاك وما أنوَركِ!

لا تقدر الأبصار أن تلتذ بالنظر إليك!

فإن كنت أنت النور الأول الذي لا نور فوقك، فلك المجد والتسبيح!

وإياك نطلب وإليك نسعى لندرك السكن بقربك وننظر إلى إبداعك الأعلى.

وإن كان فوقك وأعلى منك نورٌ آخر أنت معلول له فهذا التسبيح وهذا المجد له!

وإنما سَعينا وتركنا جميع لذات هذا العالم لنصير مثلك ونلحق بعالمك ونتصل بساكنك!

وإذا كان المعلول بهذا البهاء والجلال فكيف يكون بهاء العلة وجلالها ومجدها وكمالها!

فحق لكل طالب أن يهجر جميع اللذات فيظفر بالجوار بقربه ويدخل في غمار جنده وحزبه!

---

(١) المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٤ ص١٦، والنديم، الفهرست، ص٤١٢.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٥٨-٢٥٩.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص ٢٥٦-٢٥٨.

(٤) المصدر السابق، ج٢ ص ٢٥٩-٢٦٢.

(٥) المصدر السابق، ج٢ ص٢٦٥.

فارس القديمة

كان التاريخ الأسطوري لفارس القديمة مُدوّناً في الكتاب المعروف بخُداي نامه. وقد تُرجم إلى العربية مراراً وتكراراً[1]. أولى الترجمات عُملت في مطلع القرن الثاني للهجرة وحملت اسم تاريخ ملوك الفرس[2]. وكان أوَّل المواد التي حاول الإخباريون دمجها في التاريخ العام في بنيته التوراتية. وفي حين احتفظ المجوس في دار الإسلام بصيغة أصلية من هذه الأساطير تتقاطع مع الأبستا[3]، اصطنع المسلمون ممن اهتم منهم بتاريخ الفرس، منذ ابن الكلبي في النصف الثاني من القرن الثاني، رواية إسلامية حاولت تجاوز الصعوبة المتمثلة بمصالحة معطياته مع أنساب التوراة وقصص الأنبياء وطوفان نوح وتاريخ الأمم الأخرى وتقاويمها[4].

عُرفت الطبقة الأولى من الملوك الأسطوريين بالبيشداديين. وكانوا في الأصل الفهلوي صنفاً بين الآلهة والبشر. أما في الصيغة الإسلامية، حيث وحَّدوا بين كيومرث -وهو أول البشر في الأساطير الفارسية- وآدم، أو جعلوا من كيومرث ابناً

---

(١) أحصى حمزة الأصفهاني (تاريخ، ص١٦) في النصف الأوَّل من القرن الرابع للهجرة سبع عشرة ترجمة من خداي نامه لا تتفق واحدة منها مع الأخرى. ولا يكاد يخلو مصنف في التاريخ العام من قسم مخصَّص لتاريخ ملوك الفرس، من اليعقوبي إلى ابن خلدون مروراً بالطبري والمسعودي والبيروني. أما الذي استقصى الموضوع إضافةً إلى حمزة الأصفهاني الذي أشرنا إليه فهو الثعالبي صاحب غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، تحقيق زوتنبرغ، باريس، ١٩٠٠.

(٢) عملها ابن المقفع. غير أن المسعودي (التنبيه، ص١٠٦) يشير إلى ترجمة عُملت لهشام بن عبد الملك عن كتاب آخر فيه تصاوير الملوك.

(٣) من المراجع التي عاد إليها حمزة الأصفهاني (تاريخ، ص٢٤) نسخة «أصلحها» الموبذ بهرام بن مردانشاه بعد أن جمع نيِّفاً وعشرين نسخة من خداي نامه وذكر فيها عقائد المجوس الدينية.

(٤) هذه الرواية نجدها في مواضع متفرقة من الجزء الأوَّل من تاريخ الطبري.

لآدم وحواء، أو نسبوا الفرس إلى جامر بن يافث بن نوح أو إلى سام[1]، فقد وُضع هؤلاء الملوك، بعد تقريبهم من الآباء التوراتيين، في طاعة الله وكُتبت أخبارهم وسيرهم في المثال الذي يسود قصص الأنبياء ونُسب دور البطل المحضّر بامتياز إلى ثلاثة من أوائلهم خاصةً هم هوشنك (أو أوشهنج) وطهمورث وجَمّ، في حين أُسند دور البطل الأسود لبيوراسب أو كما يُسمّى أيضاً الأزدهاق وبالعربية الضحّاك.

ديانة فارس القديمة

كان المعروف عند العرب في فجر الإسلام أن ديانة الفرس هي المجوسية. وكانت المجوسية لا تعني عندهم أكثر من عبادة النار ونكاح البنات والأمهات. هكذا تبدو في النقائض وفي أدبيات المثالب موضوع ذم وهجاء وشتيمة يتقاذفها الخصوم[2]. بيد أنه سرعان ما جرى ربط الفرس بالتاريخ المقدس عبر إبراهيم كترجمة لدخول الفرس الكثيف في الإسلام. ويؤثر عن علي قوله أن المجوس كانوا أهل كتاب ولهم نبي[3]. وساد الاعتقاد في القرن الثاني أن الفرس هم من أبناء إبراهيم وسارة وأن الصحف التي أُنزلت على إبراهيم -وقد اعتبرها الشهرستاني«شبهة كتاب»[4] - كانت بين أيديهم[5]، وأنهم كانوا قبل الإسلام يعظمون الكعبة، وأنه من زمزمتهم حول بئر إسماعيل جاء اسم زمزم[6]، وأن

---

(١) الطبري، تاريخ، ج ١، ص١٤٧ و١٥٤ و١٥٥ و١٧٥ الخ.

(٢) نقائض جرير والفرزدق، ج١، ٣٤٢ و٥٣٦.

(٣) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٣، ص ٦ نقلاً عن كتب البدء وقصص الأنبياء كما يشير إلى أن أحد هذه المصنفات يزعم أن «ياسين» بعث للمجوس.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٣٧ و٢٢٩-٢٣٠. والمصنف يعتقد أن ملوك العجم كلها كانت على دين الخليل.

(٥) يقول جرير (نقائض جرير والفرزدق، ج٢ ص٩٩٤-٩٩٥) معتبراً الفرس من أبناء سارة:

فيجمعنا والغُرَّ أبناء سارةٍ أبٌ لا نبالي بعده من تغدّرا
وكان كتابٌ فيهم ونبوةٌ وكانوا بإصطخر الملوكَ وتُسترا

(٦) يخصص المسعودي صفحات عديدة لأنساب الفرس يذكر فيها سائر الأقوال المتداولة والتي تربط الفرس بلوحة أنساب التوراة وينقل الشعر الذي قيل في ذلك ومنها قصيدة جرير وتعظيم الفرس للكعبة وقصة الزمزمة، مروج، ج١ ص٢٣٧-٢٤٢ والتنبيه، ص١٠٨-١١٠.

أمرهم كان كما ذكرنا إلى أن ظهر زرداشت قبيل نهاية فترة الملوك الكيانية التي تلت البيشدادية وانتهت بمقتل دارا واستيلاء الإسكندر على البلاد.

ابتداءً من نهاية القرن الثاني للهجرة، وخلال النزاع الشعوبي، أعاد النجوميون الفرس النظر في تاريخ فارس الأسطوري، على ضوء النظام المعرفي الجديد، مُدخلين فيه، بالإضافة إلى البعد الروحي الذي كان الإخباريون التقليديون قد تبنوه، بُعداً علمياً يناظر الموروث اليوناني الذي غلب في الاعتبار في ثقافة دار الإسلام. بدأ بذلك النوبختي أحد منجمي الرشيد. فعلى قوله أن جمّ الملك قد أعاد إحياء العلوم الأولى ودوَّن العلماء في عهده علم الأفلاك والطب والرقى وغير ذلك في الكتب. وتابعه على ذلك الضحّاك الذي ملك في حصة المشتري فبنى في السواد مدينة العلم التي ذكرناها من قبل وخزن فيها كتب العلم واسكنها العلماء ومنهم هرمس الذي انتقل من بعد إلى مصر. إلى أن جاء الإسكندر فقضى على الملك وأخرب البلاد ونسخ كتب العلم في النجوم والطب والطبائع من الفارسية ونقلها إلى مصر ثم أحرق الأصول. لكن ما أن قضى أردشير على ملوك الطوائف وكان زمانهم زمان جهل حتى أعاد إحياء العلوم إذ استقدم من الهند والصين كتب العلم التي كان الملوك السابقون على دارا قد جعلوها وديعةً في تلك النواحي لعلمهم المسبق بصنيع المقدوني. كما استنسخ كتب الروم وتتبع ما كان بقي في العراق. وتابع ابنه سابور عمله حتى اجتمعت له علوم الهنود واليونانيين والمصريين والبابليين. وهكذا فعل من بعده كسرى[1].

وتابع أبو معشر محاولة النوبختي على نطاق أوسع فزعم أن أوشهنج الملك هو هرمس الأوَّل الذي تدعي الحرنانية نبوته[2]. وإلى أوشهنج هذا ستنسب الأسطورة الشعوبية الكتاب المعروف بـ«جاويدان خرد» أو «الحكمة الخالدة» الذي تم اكتشافه في أيام المأمون على ما زعموا. والكتاب مجموعة من الأقوال الحكمية وفيه يوصي أوشهنج ولده والملوك من بعده بقوله: «من الله المبتدأ وإليه المنتهى

---

(١) نص نقله النديم، الفهرست، ص٢٩٩ وقد عُدنا إليه مراراً.

(٢) راجع ما سبق.

وبه التوفيق وهو المحمود وأفضل ما قيل كلمة التوحيد...»[1] من بعد، ستُنسَج الأساطير حول صنيع أوشهنج في بابل. لقد بنى فيها، كما يشاء المثال النجومي، سبع مدائن في كل واحدة منها أعجوبة سحرية شبيهة بصنائع كهنة النجوم بمصر القديمة[2]. كما سيُنسب إليه بناء بيت الشمس في عين شمس بمصر[3].

في كتاب اختلاف الزيجات يضيف أبو معشر إلى سيرة طهمورث سمات من أسطورة هرمس ومذاهب المنجمين في الأدوار، ويقدمه كمثال لعناية الفرس **«بصيانة العلوم وحرصهم على بقائها على وجه الدهر وإشفاقهم عليها من أحداث الجو وآفات الأرض». زعم أنه حين تصدع البناء المعروف بساروية في أصفهان وجدت كتب كثيرة من علوم الأوائل مودعة أصناف العلوم بالكتابة الفارسية القديمة ومنها كتاب قرأوا فيه «أن طهمورث الملك المحب للعلوم وأهلها كان انتهى إليه قبل الحدث المغربي الذي كان من جهة الجو خبره في تتابع الأمطار هناك وإفراطها في الدوام والغزارة وخروجها عن الحد والعادة وأنه كان من أول يوم من سني ملكه إلى أول يوم من بدء هذا الحدث المغربي مائتان وإحدى وثلاثون سنة وثلاثمائة يوم وأن المنجمين كانوا يخوفونه من أول ابتداء ملكه تعدي هذا الحدث من جانب المغرب إلى ما يليه من جانب المشرق فأمر المهندسين بإيقاع الاختيار على أصح البقاع في المملكة تربة وهواء فاختاروا له موضع البنية المعروفة بساروية وهي قائمة إلى الساعة داخل مدينة جي فأمر بابتناء هذه البنية الوثيقة فلما فُرِغَ له منها نقل إليها من خزائنه علوماً كثيرة مختلفة الأجناس فحُوِّلت له إلى لحاء التوز فجعلها في جانب من ذلك البيت لتبقى للناس بعد احتباس هذا الحدث وأنه كان فيها كتاب منسوب إلى بعض الحكماء المتقدمين فيه سنون وأدوار معلومة لاستخراج أوساط الكواكب وعلل حركاتها وإن أهل زمان طهمورث وسائر من تقدمهم من الفرس كانوا يسمونها أدوار الهزارات وان أكثر علماء الهند وملوكها الذين كانوا على وجه**

---

(١) ابن مسكويه، الحكمة الخالدة، ص٣. ولاكتشاف الكتاب المزعوم قصة طويلة (ص١٨-٢٢) توازي قصص العثور على كتاب سر الأسرار الشهير.

(٢) الدمشقي، نخبة الدهر، ص٣٧-٣٨. قارن هذه الأسطورة بما يضيفه ابن خرداذبه في المسالك والممالك ص ١٨٢ إلى ابن الكلبي نقلاً عن دهقان الفلوجة.

(٣) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج١ص ٦٣٨.

الأرض وملوك الفرس الأولين وقدماء الكلدانيين وهم سكان الأحوية من أهل بابل في الزمان الأول إنما كانوا يستخرجون أوساط الكواكب السبعة من هذه السنين والأدوار وإنه إنما ادخره من بين الزيجات التي كانت في زمانه لأنه وسائر من كان في ذلك الزمان وجدوه أصوبها كلها عند الامتحان وأشدها اختصاراً واستخرج منه المنجمون في ذلك الزمان زيجاً سموه زيج الشهريار ومعناه ملك الزيجات». غير أن الطوفان لم يجاوز عقبة حلوان[1]. (وبهذا يتصالح قول الإسلام بالطوفان مع معطيات تاريخ الفرس القديم). وبقيت ساروبه شاهداً على اهتمام الفرس بالعلوم وتأصُّلهم فيها.

هكذا تحوّل الفرس الأوائل إلى صابئة. أن ما ينسبه أبو معشر لهؤلاء القوم هو تقريباً ما يمتدح به معاصره ثابت بن قرة أعلام «الحنيفية» من اليونانيين. ومن اللافت أن النجوميين الإسلاميين لم يُضيفوا إلى زرادشت والمجوس ما كان ينسبه إليهم اليونانيون المتأخرون من العلوم والحكمة مما لم يصل منه إلى العربية إلاّ النادر الضئيل[2]. وإذا كان اليعقوبي، معاصر أبي معشر، يصف لأوّل مرة في الأدبيات التاريخية الإسلامية الفرس القدماء بالصابئة فليس من قبيل المصادفة. «وكانوا على دين الصابئين يعظمون الشمس والقمر والنار والنجوم السبعة ولم يكونوا مجوساً ولكنهم كانوا على شرائع الصابئين وكان كلامهم السرياني به يتكلمون وبه يكتبون»[3]. وسيغدو هذا الرأي شبيهاً بالعقيدة الرسمية التي لن يشذ عنها الإخباريون الإسلاميون.

ذلك الماضي العلمي العالي الذي أعاد النجوميون الفرس ابتداعه هو الذي سهّل إسقاط المثال النجومي على السمنية ونبيها بوداسف التي كان معروفاً في خراسان أنها كانت منتشرة في الشرق قبل ظهور زرادشت. لقد ذكرنا مراراً قصة المسعودي حول بوداسف ومذهبه النجومي الفيثاغوري وإحداثه مذهب الصابئة. من العسير معرفة مصدر هذه القصة. من الأرجح أنها من بدع النجوميين. إن أقدم

---

(١) نص نقله صاحب النديم، الفهرست، ص٣٠١ ومثله عند البيروني، الآثار الباقية، ص٢٤.
(٢) السر المكتوم (ص٨١) يذكر كتاباً في صور درج الفلك منسوباً لزرادشت.
(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص١٥٨-١٥٩.

مصنف معروف ألمح إليها هو الطبري في آخر القرن الثالث للهجرة[1]. في تاريخ الطبقة الأولى من ملوك الفرس يقص المسعودي: «ثم ملك... طهمورث بن نوبجهان بن أرفخشذ بن أوشهنج، وكان ينزل سابور، وظهر في أول سنة من ملكه رجل يُقال له بوداسف أحدث مذاهب الصابئة». وبعد أن يحكي مقالته النجومية التي ذكرناها من قبل يكتب أنه احتذى ببوداسف جماعة من ذوي الضعف في الآراء فيقال إن هذا الرجل أول من أظهر آراء الصابئة[2]. في هذا السياق، وإن على تفاوت، تندرج أقوال حمزة الأصفهاني والبيروني عن ديانة الفرس القديمة. يصالح الأوّل في إطارٍ مبهم روايات مستقلّ في الأصل بعضها عن البعض الآخر. ففي موضع من كتابه في التاريخ يقول مستوحياً جزئياً بعض المصادر الخراسانية: كانت الأمم قديماً قبل ظهور الشرائع الدينية صنفاً واحداً مسمين باسمين سمنيين وكلدانيين. فالسمنيون كانوا سكان جانب المشرق وبقاياهم الساعة بإطراف الهند وأرض الصين والكلدانيون كانوا سكان جانب المغرب وبقاياهم الساعة بمدينتي حران والرها..[3]. وفي موضع آخر يُسجّل ظهور بدعتين في زمن طهمورث: الأولى هي الصوم ابتدعه قومٌ فقراء من أتباع بوداسف. «وهذا الرسم باقٍ بأرض الهند إلى يومنا هذا». والثانية تصوير الأوثان وعبادة الأصنام. وكان السبب في ذلك «أن ناساً أصابهم ثكل أحبتهم فاتخذوا على صورهم تماثيل ليتسلوا بالنظر إليها فامتدت بهم الأيام حتى زين لهم عبادتها فعبدوها متولين بأنها وسائط بينهم وبين الله تقربهم إليه زلفى». ثم يخلص إلى القول «وسُمّي أولئك الفرق كلدانيين وسموا أنفسهم زمان دولة الإسلام صابئين»[4] من غير أن نفهم إذا كان يعني بأولئك الفرق عابدي التماثيل والأصنام وحدهم أم هؤلاء والصياميين. أما البيروني فيأخذ بإيجازٍ شديد من المسعودي ومن الأصفهاني. على الرغم مما عرفه عمّن يسميهم «الشمنية»، ويقصد بهم البوذيين، بقيت روايته أسيرة العلاقة المبهمة بين بوداسف مؤسس ملة الصابئة، كما صوّره المسعودي، وبين انتشار الشمنية في فارس

---

(١) الطبري، تاريخ، ج١ ص١٧٦.

(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص٢٢٢.

(٣) الأصفهاني (حمزة)، تاريخ، ص ٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٠.

البيشدادية. فعلى ما يقول نقلاً كما هو واضح عن المسعودي: «كان أوّل المتنبئين بوذاسف وقد ظهر بأرض الهند عند مضي سنة من ملك طهمورث وجاء بالكتابة الفارسية ودعا إلى ملة الصابئين فاتبعه خلقٌ كثير». ولا تزال بقية باقية منهم بحران[1]. لكنه من جهةٍ أُخرى يكتب: «وكانت الملوك البيشدادية وبعض الكيانية ممن كان يستوطن بلخ يعظمون النيرين والكواكب وكليات العناصر ويقدسونها إلى وقت ظهور زرادشت»[2]. وفي موضع آخر: «أما المجوس الأقدمون فهم الذين كانوا قبل ظهور زرادشت ولا يوجد منهم صرفٌ ساذج لا يدين بما جاء به زرادشت بل هم من قومه أيضاً أو من الشمسية [إقرأ: الشمنية أي السمنية] ولكنهم يذكرون أشياء قديمة ويصيفونها إلى دينهم وتلك الأشياء مأخوذة من نواميس الشمسية [إقرأ: الشمنية]وقدماء الحرانية»[3]. وهذا ما جعله يؤكد أن خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام كانت سمنية (أو كما يكتب شمنية) قبل انتشار ما جاء به زرادشت.

وكما هي الحال بالنسبة للأمم الأُخرى التي اعتبروها صابئة، تبعاً لوجهي الصابئية، الأبيض والأسود، فقد قابلت الصورة الإيجابية التي صنعها أبو معشر للفرس الأقدمين صورةً سلبية عند التقليديين عند تقاطع تاريخ فارس الأسطوري بتاريخ الأنبياء في العراق، تناظر الوجه الأسود لهرمس الساحر. وقد حمل بيوراسب، الذي كان النوبختي المنجم قد جعله بطلاً محضّراً، هذه الصورة. فهذا الملك الذي يحمل في خداي نامه لقب ده آك، أي الآفات العشر، أو أزدهاق أي التنين، كان يمثل في الأسطورة الفارسية الشر والفجور والسحر. وإذا كان اليمانيون قد وجدوا فيه الضحّاك، أحد ملوك اليمن الأسطوريين، وفخروا به[4]، فقد «ذهب

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص٢٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

(٣) المصدر السابق، ص٣١٨.

(٤) المسعودي، التنبيه، ص٨٧ ومروج، ج١ ص٢٢٣. وقال الكلبي (الطبري، تاريخ، ج١ ص٢٠٢): «والعجم تدعي الضحاك وتزعم أن جماً [الملك السابق على الضحّاك] كان زوّج أخته من بعض أشراف أهل بيته، وملّكه على اليمن، فولدت له الضحاك. واليمن تدعيه أيضاً وتزعم أنه الضحاك بن علوان بن عبيد بن عويج، وأنه ملّك على مصر أخاه سنان بن علوان بن عبيد بن عويج، وهو أول الفراعنة».

كثيرٌ من ذوي المعرفة بأخبار الأمم السالفة-يقول المسعودي- إلى أن الضحّاك-بيوراسب كان من أوائل ملوك الكلدانيين النبط»[١]، بل هو النمرود صاحب إبراهيم، على ما وصل إلى علم ابن الكلبي[٢]. كان كثير المقام ببابل ينزل السواد في قرية يقال لها نرس في ناحية طريق الكوفة؛ وبنى بأرض بابل مدينة سماها حوب وجعل النبط أصحابه وبطانته وذبح الصبيان وأخذ يجمع إليه السحرة من آفاق مملكته وتعلم السحر حتى صار فيه إماماً يطيعه الجن والإنس. وكان إذا أراد شيئاً من جميع مملكته أو أعجبته دابة أو امرأة نفخ بقصبة من ذهب كانت له فكان يجيء إليه كل شيء يريده[٣]. كل ذلك كان كافياً لإدراجه في الجهة المظلمة عند مقاربة تاريخ الفرس على ضوء تاريخ الأنبياء. فمنهم من جعله صاحب إبراهيم كما رأينا. وبحسب البعض كان معاصراً لإدريس وقد كان وقع إليه كلام من كلام آدم فاتخذه في ذلك الزمان سحراً[٤]. ولعل التشابه في الهجاء بين بوداسف وبيوراسب لم يكن السبب الوحيد في ما نقله الطبري من أن بيوراسب كان أوّل من أظهر القول بقول الصابئين وتبعه على ذلك أهل طاعته الذين أُرسل إليهم نوح[٥].

---

(١) المسعودي، التنبيه، ص٨٨.

(٢) الطبري، تاريخ، ج١ ص٢٠٥.

(٣) المصدر السابق، ج١ ص٢٠٤ و١٧٤.

(٤) المصدر السابق، ج١ ص١٧٤.

(٥) المصدر السابق، ج١ ص١٨٤.

الأنباط

«الأنباط» أو «النَّبَط» أو«النبيط» هكذا سُمِّيَ في دار الإسلام، على وجه التخصيص، الفلاَّحون في السواد في جنوب العراق، وعلى وجه التعميم، دون النظر إلى الدين، سكان البقعة الآرامية، تحقيراً وتمييزاً لهم عن الفرس والأكراد والزُّط والديلم والقبط والبربر وسواهم. كما قالوا «النبطية» قاصدين لهجة السواديين الآرامية خاصةً وكافة اللهجات الآرامية عامةً. وكما في الجغرافيا وفي اللغة كما في التاريخ، فقد عنوا بالأنباط بالدرجة الأولى البابليين لكنهم شملوا أيضاً شعوب سوريا والعراق القديم على اختلاف الأسماء التي ذُكروا تحتها كالسريانيين والكلدانيين وأهل بابل والأشوريين (أو الأثوريين أو النونيين) والأرمان والأردوان والجرامقة والكنعانيين باعتبار أن هؤلاء جميعاً إنما هم قبائل يجتمعون عند نبيط بن باسور بن سام بن نوح.

كان غبار الزمان قد حوَّل مصانع بابل وأشور إلى «تلال»، ومحت الأديان المُستحدثة بين الإسكندر المقدوني وعمر بن الخطاب الإرث القديم بكامله تقريباً من ذاكرة العراقيين. فما عُرف في دار الإسلام عن تاريخ العراق القديم مصادره غير محليّة. وهي متنوعة. أهمها، بالإضافة إلى التوراة وما سُمِّي بالإسرائيليات، الترجمات المسيحية لنصوص يونانية في التاريخ العام. وبعض هذه المصنفات، المسيحي منها، كان قد حاول دمج معطيات التوراة وما نُسج حولها من تفسير وأساطير في ما كان قد تحصَّل لليونانيين من أخبار عن ممالك ما بين النهرين. وشكَّل ما كان يتداوله الفرس في تاريخ ملوكهم عن سكان «سورستان» مصدراً آخر أقل غزارة وأدنى أهميةً. أُضيف إلى ذلك الموروث العربي والمحلي حول العراق السابق مباشرةً للإسلام. وكذلك ما كان منثوراً هنا وهناك عن الكلدانيين وأهل بابل في المصادر الفلسفية اليونانية والأدبيات النجومية. من هذا النثار غير المؤتلف أنشأ

الإسلاميون عن ماضي ما بين النهرين روايات متنوعة لا تتميَّز بالإبداع إذا استثنينا منها ما تعلَّق بذرية نوح في قصص الأنبياء، وإذا استثنينا منها أيضاً وخاصةً مصنفات ابن وحشية وعلى الأخص كتاب الفلاحة، التي ظهرت في آخر القرن الثالث للهجرة وأوائل القرن الرابع بتاريخ خيالي طريف غير معروف سابقاً للنبيط.

كان الإخباريون التقليديون والمصنفون في كتب البدء وقصص الأنبياء قد أدرجوا العراق في وقت مبكرٍ في التاريخ المقدس. فأجمعوا على أن لسان آدم كان سريانياً أو بدرجة أدق، كما أُثر عن أحد مفسري التوراة من المسيحيين، نبطياً هو أفصح اللسان السرياني. وقد بقي على حاله في بابل بعد البلبلة[١]. فالعراق، حيث فار التنور، هو بلاد نوح ومهد الذرية النوحية الأوَّل حيث تقرَّرت قسمة الأرض ومصائر الأعراق وتبلبلت الألسنة وتوزَّعت الأخلاق على البلدان. في بابل اجتمعت ذرية نوح بعد أن ضاقت بهم قرية ثمانين القريبة من جبل الجودي حيث استقرت السفينة، فعمروها وابتنوا المدن وكثروا فيها حتى بلغوا مائة ألف وهم على الإسلام. وكانت مدينة بابل اثني عشر فرسخاً في مثل ذلك وكان بابها مما يلي الكوفة وكان الفرات يجري فيها. وكان لسانهم السرياني لسان آدم[٢]. وفي رواية منسوبة لعليّ أن الله حشر الخلائق إلى بابل. بعث إليهم ريحاً شرقية وغربية وقبلية وبحرية فجمَعَهم إلى بابل فاجتمعوا يومئذٍ ينظرون لما حشروا له. ونادى منادٍ: من جَعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره فاقتصد البيت الحرام بوجهه فله كلامُ أهل السماء. فقال يعرُبُ بن قَحطان أنا هو. فقيل له يا يعرب بن قحطان بن هود أنت هو. فكان أول من تكلم بالعربية. ولم يزل المنادي يُنادي من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين وسبعين لساناً وانقطع الصوت وتبلبلت الألسنُ فسميت بابل وكان اللسان يومئذٍ بابلياً. وهبطت ملائكة الخير والشر وملائكة الحياء والإيمان وملائكة الصحة والشقاء وملائكة الغنَى وملائكة الشرف وملائكة المروءة وملائكة الجفاء وملائكة الجهل وملائكة السيف وملائكة البأس حتى انتهوا إلى

---

(١) النديم، الفهرست، ص١٤ والمفسر هو ثيودورس. وبخلاف ذلك يؤكد ابن العبري أن اللغة النبطية الكلدانية، لغة السواد وجبال أثور هي أسمج اللهجات السريانية، تاريخ مختصر الدول، ص١٨.

(٢) هذا نص هشام الكلبي نقله الطبري، تاريخ، ج١ص ٢١٣-٢٢٠.

العراق. فقال بعضهم لبعض افترقوا. قال ملك الإيمان أنا أسكن المدينة ومكة فقال ملك الحياء وأنا معك. فاجتمعت الأمة على أن الإيمان والحياء ببلد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال ملك الشقاء أنا أسكن البادية فقال ملك الصحة وأنا معك. فاجتمعت الأمة على أن الشقاء والصحة في الأعراب. وقال ملك الجفاء أنا أسكن المغرب فقال ملك الجهل وأنا معك. فاجتمعت الأمة على أن الجفاء والجهل في البربر. وقال ملك السيف أنا أسكن الشام فقال ملك البأس وأنا معك. وقال ملك الغنى أنا أقيم ها هنا فقال ملك المروءة وأنا معك وقال ملك الشرف وأنا معكما. فاجتمع ملك الغنى والمروءة والشرف بالعراق[1]. وكان أبناء نوح -من سام إلى أرفخشد إلى شالح إلى عابر إلى فالغ الذي قسم الأرض بين بني نوح- يتوارثون الهدى أو الإسلام الأصلي أو التوحيد، في الظل أحياناً، كما يتوارث الأئمة من الشيعة الوصية. ثم أن الضلال الذي مثّله في الدور الأول أبناء قايين، بُعث من جديد وحمل رايته سلالة من النماردة. وأوّلهم نمرود الجبّار المنسوب إلى كوش بن حام في الروايات المنقولة عن التوراة، أو إلى ماش بن أرم بن سام في روايات، أو إلى كنعان بن حام في روايات كثيرة والمعروف في تاريخ الفرس، على ما يروي هشام الكلبي، باسم الضحاك أو بيوراسب[2].

وفي هذا الوقت ظهرت عبادة الأصنام والسحر والكهانة والطيرة وذبح الناس أولادهم للشياطين. وصُوِّرت الأفلاك وتعاطى الناس علم النجوم وحسبوا الكسوف للشمس والقمر والكواكب، ثابتة وسيّارة، وتكلموا في الفلك والبروج[3]. وبدأ نمرود ببناء الصرح الشهير حصناً يعصمهم من طوفان محتمل جديد. ومن ثَمَّ تنبّأ المنجمون لنمرود بظهور المولود الذي سيعيب دينهم ويكسر أصنامهم. وكان ذلك إبراهيم.

---

(١) نقلها ياقوت في معجم البلدان، ج١ ص ٣١٠ مقالة «بابل». والرواية الأشهر في سبب البلبلة هو أن النمرود دعا الناس إلى عبادة الأوثان فأطاعوه كما ينقل الطبري عن الكلبي، تاريخ، ج١ ص٢٢٠.

(٢) الطبري، تاريخ، ج١ ص٢٥٣. ويجد الطبري ضرورةً ليصحح (ص٢٥٣ و٣٢٤) أن النمرود لم يكن بحسب «أهل العلم» إلاّ والياً للضحّاك على السواد. وكان الضحاك يقرّب النبط ويستعين بهم. وحول النماردة الستة أُنظر ابن حبيب، المحبّر، ص ٤٦٥-٤٦٦.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج١، ص٢٢-٢٣ والمسعودي، مروج، ج١ ص٤٤.

هذا في كتب البدء. أما المصنفون في التاريخ المدني فكان بين أيديهم في النصف الثاني من القرن الثالث، مما وصلهم عبر السريانيين[1]، أو كتب الزيجات والنجوم والتواريخ القديمة كما يقول المسعودي[2]، لوائح وروايات مبتسرة اختلطت فيها التواريخ والتسميات بين «سريانيين» و«بابليين» و«أثوريين» و«كلدانيين»، فلم يعرفوا أن يوفقوا بينها، ولا كيف تستوي فيها أسماء ملوك الفرس القدماء الذين سيطروا على العراق كما كان يؤكد المصنفون الفرس، أو تنتظم فيها أسماء الآباء في الفترة التوراتية بين نوح وإبراهيم. ثمَّة أربع شرائح مستقلة تتوزَّع تاريخ العراق القديم لا تتصل أحداث كل واحدة منها بأحداث الأخرى ولا بزمانها ولا تنضبط في أي من التقاويم التي كانت معروفة. الشريحة الأولى تحمل عنوان «ملوك السريانيين». الثانية «ملوك نينوى والموصل». الثالثة «ملوك بابل». أما الرابعة فتوراتية تندرج في التاريخ المقدس بين نوح وإبراهيم. يُضاف إلى هذه الأزمنة المتوازية فترة نبطية خامسة خاصة بالأردوان والأرمان وملوك الحضر كان الإخباريون التقليديون في النصف الثاني من القرن الثاني، كابن الكلبي والهيثم بن عدي قد اصطنعوها للسواد، فترة تستوي قبل أردشير مباشرةً. وكان نقلة أخبار ملوك الفرس قد وضعوها في حكم الأشغانيين المعروفين بملوك الطوائف.

يتخلص المسعودي من مشكلة التسميات فيرادف بينها ويعتبر السريانيين والبابليين والكلدانيين والأثوريين وغيرهم جميعاً فروعاً لـ«أمة الكلدانية». يقول في التنبيه: «الكلدانيون وهم السريانيون وقد ذكروا في التوراة بقوله عز وجل لإبراهيم «أنا الرب الذي أنجيتك من نار الكلدانيين» [...] وذكرهم أرسطاطاليس في كتابه الذي رسمه بسياسة المدن [...] وبطلميوس وغيرهما بهذا الاسم أعني الكلدانيين

---

(١) جمع François Lenormant ما كان معروفاً عن تاريخ العراق القديم لدى اليونانيين والرومانيين وورثتهم حتى بداية مرحلة الحفريات في أوائل القرن التاسع عشر واستخراج تاريخ العراق من بطن الأرض في كتابه *Histoire ancienne de l'orient*, tome quatrième, Paris 1855. وأهم هذه المصادر ما تبقى من كتاب بروسوس الكلداني والمؤرخين اليونانيين والتوراة وديودورس الصقلي وسواهم وقد عدنا إلى تلك المراجع للمقارنة بينها وبين ما نقله المصنفون الإسلاميون.

(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص ٢٠٦.

وكانت دار مملكتهم العظمى مدينة كلواذى من أرض العراق واليها أُضيفوا وكانوا شعوباً وقبائل منهم النونيون والاثوريون والأرمان (الذين بقيتهم في طور عابدين)[1] والأردوان والجرامقة ونبط العراق وأهل السواد[2]. أما بلادهم فكانت العراق وديار ربيعة وديار مضر والشام وبلاد العرب اليوم وبرها ومدرها [...] وبرها الذي يلي العراق وبرها الذي يلي الشام. وهذه جزيرة العرب كانت كلها مملكة واحدة يملكها ملك واحد ولسانها واحد سرياني وهو اللسان الأول لسان آدم ونوح وإبراهيم عليهم السلام وغيرهم من الأنبياء»[3]. وإذا كان الفرس يزعمون أن العراق كان في حوزتهم، فهو كان من قبل للنبط إلى أن قضى الفرس على آخر ملوكهم فدخل النبط في جملة الفرس كدخول اليونانيين في جملة الروم[4].

ملوك السريانيين هم إذن «أول الملوك بعد الطوفان بأرض بابل». إنها مجرد لائحة من سبعة أسماء عند اليعقوبي[5] وأحد عشر عند المسعودي[6] تبدأ بـ«شوسان». غير أن المصنف الأخير عاد إلى الأصل الذي نقل عنه اليعقوبي وأخذ منه بالإضافة إلى اللائحة بعض التفاصيل. كما نقل أخباراً أهمها ما يتصل بحروب جرت بين ملك الهند «رتبيل» وملك السريانيين استولى الهندي بعدها على البلاد. ويتدخل أحد ملوك العرب («أحد ملوك المغرب» برواية ابن خلدون عن المسعودي) فيعيد إلى السريانيين سلطانهم المسلوب. ومنها أسطورة اكتشاف الخمر وكيف قدَّم أحد الطيور بذرة العنب هديةً لملك سرياني كان هذا الأخير قد أنقذ فراخه من أفعى. هذا الفصل من تاريخ العراق، ليس له أصل يوناني معروف وهو غير موجود في المصنفات المسيحية[7]. فاليونانيون لم يعرفوا في العراق ملوكاً

---

(١) المسعودي، التنبيه، ص٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص٧٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٤ وما بعدها.

(٥) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨١.

(٦) المسعودي، مروج، ج١ ص٢٠٧-٢١٣.

(٧) لا في تاريخ محبوب المنبجي ولا في تاريخ ابن العبري ولا في تاريخ ميخائيل الكبير. هذا مع أن المصنف الأخير، إذ يحاول جاهداً إقامة الدليل على قيام ملوك سريانيين، لا يجد إلا ما ذُكر في التوراة عن مملكة صور ودمشق. كما يذكر الأباجرة في الرها والساطرون في الحضر ونبوخذ نصَّر في بابل=

سريانيين. والأرجح أن واضع هذا الفصل قد استوحى عناصر يونانية مما ورد في قصة سميراميس عن حربها مع الملك الهندي Σταβροβατης الذي يتحول (؟) بالعربية إلى «رتبيل» وحيث يترادف اللفظان «الأشوريون» و«السوريون»[١].

ملوك الموصل ونينوى بتسمية اليعقوبي[٢] أو«الأثوريون»، كما يعبّر المسعودي[٣]، أو ملوك أثور كما يقول البيروني[٤]، هي لائحة، قصيرة هنا طويلة هناك، مصدرها يوناني واضح. يقول اليعقوبي كالمتأسف «ولا قصص لهم». أما المسعودي فيومئ إلى ما كان ظاهراً للعيان من الآثار الأشورية بأنه «أصنام من حجارة مكبوبة على وجوهها»[٥].

ملوك بابل «وأولهم نمرود» الذين ملكوا بعد السريانيين بحسب اليعقوبي[٦]. يورد المسعودي اللائحة نفسها ويوضح، خلافاً لليعقوبي الذي لا يعرف ملوكاً كلدانيين، أنهم معروفون أيضاً بالكلدانيين[٧]. هي لوائح طويلة مختلطة عظيمة الفوضى بأسماء الملوك الذين عرفتهم المصادر اليونانية-المسيحية باسم الملوك الأشوريين والكلدانيين. البيروني يفرق بين «ملوك بابل» ويعد منهم أربعة ملوك تنتهي بقضاء الأثوريين على ملك بابل، و«ملوك الكلدانيين»[٨] وهم الذين ذكرهم بطليموس تحت اسم «ملوك بابل». هذا مع أن لائحة البيروني مختلفة عن لائحة اليعقوبي والمسعودي. وعلى الرغم من ميل الإخباريين الإسلاميين إلى تعيين مُلك

=وبيل ونينوس في الموصل. والذي يجعل من جميع هؤلاء، عنده، سريانيين هو لغتهم الآرامية الواحدة.

Michel le syrien, *chronique*, t. 1 pp. 77-7

(١) قارن مثلاً بقصة حروب سميراميس مع ملك الهند كما في تاريخ ديودورس الصقلي:
HOEFER, *Bibliothèque historique de Diodore de Sicile*, t. 1, (texte grec t.1, livre 2, chapitre 17 et suivants).

(٢) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨١.
(٣) المسعودي، مروج، ج١ ص٢١٣-٢١٤.
(٤) البيروني، الآثار الباقية، ص ٨٥-٨٧.
(٥) المسعودي، مروج، ج١ ص٢١٣.
(٦) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص ٨٢-٨٣.
(٧) المسعودي، مروج، ج١ ص ٢١٥-٢١٩.
(٨) البيروني، الآثار الباقية، ص ٨٧-٨٩.

الكلدانيين في كلواذى (جنوبي بغداد) وجعل بابل عاصمةً لـ«ملوك بابل»، فلا يبدو أنهم ميَّزوا بين الفريقين. على هامش لائحة ملوك بابل يضيف المسعودي خبراً وحيداً عن ملك هو قنقلروس «كانت له حروب مع ملك من ملوك الصابئة. وكذلك ذُكر في كتاب التاريخ القديم»[(١)]. هذا الملك يسميه البيروني «ثونو قلنقريراس» ويوضح أن أهل المغرب يحكون أن يونس النبي بُعث في زمانه إلى نينوى، وأن رجلاً من العجم يُسمّى بالعبرانية أرباق وبالفارسية ده أك وبالعربية ضحاكاً خرج على هذا الملك واستولى على ملكه[(٢)]. هذا الملك معروف في المصادر اليونانية كأحد ملوك الأشوريين باسم سَردَنابال. وقد روى ديودوريوس الصقلي قصته التي نرى أصداءها عند البيروني. فأرباق الذي يتحول في مصدر المسعودي إلى «ملك الصابئة» هو Αρβακης الميدي الأصل الذي كان أحد القادة في الجيش الأشوري. لما رأى الملك قد تخنَّث وانصرف إلى اللهو تحالف مع أحد القادة البابليين وقضيا عليه[(٣)]. إن «كتاب التاريخ القديم» الذي أخذ عنه المسعودي هو لا شك مصنف مسيحي استعمل فيه كاتبه نصوصاً يونانية كروايات ديودوروس الصقلي، مُدخلاً فيه، هو أو سواه، قصة يونس. وهو ما نراه عند البيروني الذي يعني بالغربيين اليونانيين ومن أخذ عنهم. وإذا كان المسعودي يصف أرباق بالصابئ فلأن النص اليوناني قد مرَّ بالسريانية وكان أرباق يحمل فيه على الأرجح صفة الـ ܣܡܐ الذي صار بالعربية صابئاً.

ملوك الأرمان والأردوان من النبط ملكوا السواد ألف سنة قبل أن يستولي أردشير على فارس والعراق. وكان السواد يمتد من الأنبار إلى كسكر إلى جوخى. وكان آخر ملوكهم يدعى «أفقورشه» على قول الهيثم بن عدي[(٤)]. أما هشام الكلبي الذي يعود إليه الطبري فأكثر تفصيلاً: لما قصد أردشير العراق وجد أردوان ملكاً على الأردوانيين وهم أنباط الشام وبابا ملكاً على الأرمانيين وهم أنباط السواد.

---

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص ٢١٧.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص٨٧.

(٣) قارن بتاريخ:

HOEFER, *Bibliothèque historique de Diodore de Sicile* t. I, chapitre 24, (texte grec, t. I, livre 2)

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١ ص٧٩-٨٠.

وكان كل واحد منهما يقاتل صاحبه[1]. فقضى عليهما وحاز على ملكهما. وإلى هذين الملكين أضاف إخباريون آخرون ملك الجرامقة في الحَضَر المعروف باسم الساطرون الذي أزال ملكه سابور بن أردشير[2].

وسواءٌ عُرِفَ الأنباط باسم البابليين أو الكلدانيين أو السريانيين، فإقليم بابل هو أوسط الأقاليم وأعدلها وأفضلها. يقع في قسمة المشتري ويُنسب إليه. ومن اسم الكوكب بالسريانية «بيل» اشتُقَّ اسم بابل التي كانت تسمى قديماً «بابيل»[3]. وملوك النبط، على ما ينقل اليعقوبي، كانوا «ملوك الدنيا وهم الذين شيدوا البنيان واتخذوا المدن وعملوا الحصون وشرَّفوا القصور وحفروا الأنهار وغرسوا الأشجار واستنبطوا المياه وأثاروا الأرضين واستخرجوا المعادن وضربوا الدنانير وصاغوا وكللوا التيجان وطبعوا السيوف... وعملوا آلات الحديد وصنعوا النحاس والرصاص واتخذوا المكاييل والموازين واختطوا البلدان وقلموا الأقاليم وأسروا الأعداء واستعبدوا الأُسراء واتخذوا السجون ووصفوا الأزمنة وسموا الشهور وتكلموا في الأفلاك والبروج والكواكب وحسبوا وقضوا بما يدل عليه الاجتماع والافتراق والتثليث والتربيع...»[4]. سينقل المسعودي هذه الفقرة عن مصدر اليعقوبي واضعاً عليها لمساته الشخصية موحياً بأن ذلك المصدر كان يفصِّل آثار النبط وما أحدثوه من الصنائع والعلوم: «وهم الذين شيدوا البنيان ومدنوا المدن وكوروا الكور وحفروا الأنهار وغرسوا الأشجار واستنبطوا المياه وأثاروا الأرضين واستخرجوا المعادن من الحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك وطبعوا السيوف واتخذوا عدة الحرب وغير ذلك من الحيل والمكايد». كما تكلَّموا في الألوان الستة «وتغلغل القوم في هذه المعاني إلى ما علا من الأجسام السماوية من النيرين والخمسة واختلافها في ألوانها وإلى غير ذلك من الأشخاص العلوية»[5]. وكان السواديون يتداولون عن «عجائب» بلادهم حكاية عن سبع مدن كانت قديماً في بابل في كل مدينة أُعجوبة سحرية: في

---

(١) الطبري، تاريخ، ج١ص ٨٢١..

(٢) المصدر السابق، ج١ص ٨٢٧.

(٣) المسعودي، التنبيه، ص ٣٥ وما بعدها.

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص٨٣.

(٥) المسعودي، مروج، ج١ ص ٢١٧-٢١٨.

المدينة التي ينزلها الملك بيت فيه صورة الأرض كلها بتفاصيلها. وكان الملك يتحكَّم بالبلاد بواسطتها. كل ما يفعله بإصبعه في الصورة يحدث على الأرض. في المدينة الثانية حوضٌ عظيم يصب فيه المدعوون إلى مائدة الملك كلٌ شرابه فلا تختلط الأشربة. على باب المدينة الثالثة طبلٌ يميز الأموات من الأحياء: إذا فُقد إنسان فلم يعرف له خبر جاء أهله وضربوا الطبل. فإن لم يُسمع له صوت علموا أن الرجل قد مات. في المدينة الرابعة مرآة من حديد، كأنها أقمارنا الصناعية الحالية، إذا غاب الرجل عن أهله جاؤوا ونظروا في المرآة فيرونه على الحال التي هو فيها. على باب المدينة الخامسة أوزة من نحاس على عمود من نحاس تحرس المدينة من الجواسيس. أُعجوبة المدينة السادسة تُقيم العدالة: قاضيان جالسان على الماء إذا جلس بين أيديهما الخصمان غرق المُبطل وطفا صاحب الحق. أما المدينة السابعة فكان فيها شجرة عظيمة من نحاس يستظل بها ألف إنسان فإذا زادوا عن الألف قصمت القشة ظهر البعير وصاروا كلهم في الشمس[1].

وهذا هو على وجه الخصوص ما شُهر به الأنباط: علوم النجوم والسحر. لقد تضافر على إشاعة هذه الشهرة القرآن في قصة هاروت وماروت، والتوراة في كتاب دانيال خاصة، واليونانيون فيما عرفوه عن علوم الكلدانيين أو نسبوه إليهم وكان وراء تسميتهم المنجمين والسحرة كلدانيين. ومما لا شك فيه أن النبط في دار الإسلام، سواءٌ في السواد أو في حرّان، ممّن لم يكن منهم مسيحياً أو يهودياً أو مانوياً، أكَّدوا هذه الشهرة على الرغم من عدم معرفتنا بما أحكموه حقاً من هذه الصناعات. وصنيع ابن وحشية في هذا الحقل معروف. على هذه المعطيات أنشأ المشتغلون بالصناعات النجومية حكاياتهم عن «قدماء الكلدانيينن سكان الأحوية من أهل بابل»، كما يقول أبو معشر، وعن الهرامسة البابليين وهجرتهم إلى مصر، هرمس-إدريس أو هرمس البابلي أو هرمس الثاني أو هرمس-دواناي الكسداني. وتلك المدينة «العلمية» التي أقامها الضحاك في بابل والتي يسميها ابن جلجل «مدينة الفلاسفة من أهل المشرق»[2] حيث عمل هرمس البابلي سادن بيت

(١) ابن الفقيه، نصوص لم تحقق من كتاب أخبار البلدان، ص ٥٦-٧٥.
(٢) ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص٩.

عطارد[١] وتينكلوس صاحب بيت المشتري[٢] وطينقروس مدير بيت المريخ[٣] وقيطوار[٤]، فضلاً عن سواهم ممن نُسبت إليهم مصنفات في النجوم والعلوم السحرية. يُضاف لهؤلاء هذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك الذي قصد بابل فتتلمذ لحكمائها. يقول البيروني عن علوم النجوم والسحر: «وهي بأهل بابل أوفق فقد كان الطب والفلسفة والنجوم تُسمّى في القديم علوم الكلدانيين لأن كلواذى وبابل غير متنازعتين والغلبة فيهما كانت لعلم النجوم ولذلك سُمُّوا بالسحرة وأُخرى بأصحاب الطلسمات. وذكر في كتاب الأخبار أن هذه العلوم نُقلت إلى مصر في زمان افحاطس [...] وزعم بعضهم أن ناقلها هرمس المثلث بالحكمة ولذلك غلب التنجيم على أهلها»[٥]. إلا أنه كما يقول صاعد «لم يصل إلينا من مذهب البابليين في حركات النجوم وصورة هيئة الفلك مذهب مستقصى ولا جملة ولا عندنا من آدابهم في ذلك ولا من أرصادهم غير الأرصاد التي نقلها عنهم بطليموس القلوذي في كتاب المجسطي»[٦]. كل ما نعرفه، يقول الأندلسي، هو أنه «كان من الكلدانيين علماء من أجل الناس فضلاً وحكماً متوسعون في فنون المعارف من المهن التعليمية والعلوم الرياضية والإلهية وكانت لهم علوم بأرصاد الكواكب وتحقق بعلم أسرار الفلك ومعرفة مشهورة بطبائع النجوم وأحكامها وهم نهجوا لأهل الشق الآخر من معمور الأرض الطريق إلى تدبير الهياكل لاستجلاب قوى الكواكب وإظهار طبائعها وطرح شعاعاتها عليها بأنواع القرابين المؤلفة لها وضروب التدبير المخصوصة بها فظهرت منهم الأفاعيل الغريبة والنتائج العجيبة من إنشاء الطلسمات وغيرها»[٧].

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٠٠.
(٢) مؤلف كتاب الوجوه والحدود، النديم، المصدر السابق، ص٣٠٠ و٣٢٩.
(٣) مؤلف كتاب المواليد على الوجوه والحدود، المصدر السابق، ص٣٠٠ و٣٢٩.
(٤) مؤلف كتاب «في صناعة النجوم»، المصدر السابق، ص ٣٢٩.
(٥) البيروني، رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، ص ٢٧-٢٨.
(٦) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ١٩.
(٧) المصدر السابق، ص١٨.

الأنباط الصابئون

منذ بروز الهويات الإتنية إلى جانب الهويات الروحية شاع الاعتقاد منذ أواخر القرن الثالث أن الأنباط أياً ما كانت التسمية التي حملها ملوكهم، بابليون أو كلدانيون، كانوا صابئة، وأن الصابئين المتواجدين في دار الإسلام، حرنانيين وبابليين، هم بقايا تلك الأمة[1]، سواءٌ كان مؤسس دين الصابئة، في سياق سلبي، هو بوداسف الهندي كما ينقل المسعودي في موضع[2]، أو «صابي بن ماري» أحد معاصري إبراهيم، كما يشير في موضع آخر بصيغة «يُقال»، أو بيوراسب-الضحاك الساحر كما يذكر الطبري[3]، أو، في سياق إيجابي، إبراهيم ونوح وإدريس أو صابي بن متوشلح بن إدريس[4] أو صابي بن إدريس أو شيث. لقد ذكرنا من قبل السياق الإيجابي أي سجل الهويات الروحية في التاريخ المقدس. أما السياق الإتني السلبي فيختصره النديم بسطرين: «حكاية أُخرى في أمر صابة البطائح: هؤلاء القوم على مذاهب النبط القديم يعظمون النجوم ولهم أمثلة وأصنام وهم عامة الصابة المعروفين بالحرنانيين»[5]. وقد ذكرنا من قبل ما يعتقده أبو بكر الجصاص من انتماء الصابئين الحرنانيين وصابئة البطائح إلى دين واحد هو الدين الذي كانت عليه «مملكة الصابئين» النبطية السابقة على الساسانيين وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة وعبادتها واتخاذها آلهة.

أما الصابئون أنفسهم، ونعني صابئة دار الإسلام، فبالإضافة إلى تقييد هوياتهم الروحية في تاريخ الأنبياء بانتسابهم إلى الآباء الأوَّلين، فقد حاولوا، بالتوازي مع ذلك، إيجاد مكان لهم في تاريخ العراق القديم وإن كان هذا المكان غير واضح تماماً بالنسبة لنا. نعرف أن الحرنانيين الذين اشتهروا باسم الكلدانيين، على الرغم انتمائهم الديني في الغالب إلى اليونانيين أو «المصريين»، قد تماهوا

(١) المسعودي، التنبيه، ص ١٦١: «... والكلدانيين وهم البابليون الذين بقيتهم في هذا الوقت بالبطائح بين واسط والبصرة في قرايا هناك».

(٢) المسعودي، مروج، ج١ ص٢٢٣ والتنبيه، ص ٩٠.

(٣) الطبري، تاريخ، ج١ ص١٨٤.

(٤) المسعودي، التنبيه، ص ٩١.

(٥) النديم، الفهرست، ص ٤٠٤.

أيضاً، كما يبدو، بالسريانيين. نذكّر بأنه يُنسب إلى ثابت بن قرّة أو لسنان ابنه «رسالة في تاريخ ملوك السريانيين»[١]. وكان عنوانها بالسريانية «ܟܬܒܐ ܕ ܡܟܬܒ ܙܒܢܐ ܕ ܡܠܟܐ ܣܘܪܝܝܐ ܩܕܡܝܐ ܕܗܢܘܢ ܟܠܕܝܐ» ما ترجمته «كتاب تاريخ ملوك السريانيين القدماء وهم الكلدانيون»[٢]. ولا شيء يوحي بأن هذه الرسالة كانت مصدر ما ذكره اليعقوبي والمسعودي عن ملوك السريانيين. ولا نعرف إذا كان أبو عيسى أحمد بن علي المنجم قد أستعان بها في كتابه في التاريخ الذي رجع إليه أبو الفدا. فهذا الأخير يكتب في الفصل القصير الذي خصَّصه لـ«أمّة السريان والصابئين» أن هذه الأمة «هي أقدم الأمم وكلام آدم وبنيه بالسرياني وملتهم هي ملة الصابئين...»[٣].

في وقت متأخر يقع بين القرنين الرابع والسابع للهجرة ستظهر روايات جديدة عن دين النبط القديم سجَّلها ابن خلدون في سياق أنساب الأمم وتاريخ الآباء الأوّلين[٤] وقصة إبراهيم[٥]، كما في الفصل الذي يخص به، على طريقة المسعودي، «ملوك بابل من النبط والسريانيين وملوك الموصل ونينوى من الجرامقة»[٦] حيث يعتمد على ابن سعيد المغربي بالإضافة إلى المسعودي وآخرين. يذكر ابن خلدون من مصادر ابن سعيد «كتاب البدء ونقله ابن سعيد»[٧] و«كتب التاريخ التي اطلع عليها (ابن سعيد) في خزانة الكتب بدار الخلافة في بغداد»[٨] ومُصنَّف لـ«داهر مؤرخ الفرس» (أو كما يسميه في موضع آخر «مؤرخ السريانيين»)[٩] نقله ابن سعيد[١٠]، ومن غير شك، رسالة لأبي إسحق الصابي في

---

(١) القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق ليرت، ١٩٥.

(2) Bar Hebraei, *Chronicon syriacum*, p. 168.

(٣) أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج١ ص ٨١-٨٢ نقلاً عن «كتاب أبي عيسى المغربي». راجع ما ذكرناه سابقاً حول هذا الاسم.

(٤) ابن خلدون، تاريخ، ج٢ ص ٦-٧.

(٥) المصدر السابق، ج٢ ص ٣٦-٥٠.

(٦) المصدر السابق، ج٢ ص٧٨-٨٣.

(٧) المصدر السابق، ج٢ ص٣٧.

(٨) المصدر السابق، ج٢ ص ٣٠.

(٩) المصدر السابق، ج٢ ص ٨.

(١٠) المصدر السابق، ج٢ ص ٨٠.

أنساب السريانيين والكلدانيين ونحلتهم[1]. ويضيف ابن خلدون في السياق نفسه أن أبا إسحاق وداهراً والبابا الصابي الحراني قد «ذكروا استيلاءهم على العالم وجملاً من نواميسهم»[2]. ومختصر ما أخذه ابن خلدون عن ابن سعيد أنه كان في ذرية آدم إلى زمن نوح «أنبياء مثل شيث وإدريس وملوك في تلك الأجيال معدودون وطوائف مشهورون بالنحل مثل الكلدانيين ومعناه الموحدون ومثل السريانيين وهم المشركون. وزعموا أن أمم الصابئة منهم (...) وكانت نحلتهم في الكواكب والقيام لها كلها واستنزال روحانيتها وأن من حزبهم الكلدانيين أي الموحدين». وفي التفاصيل عن «كتاب البدء» أن دولة النماردة أو النبيط أو السوريان (نسبةً لسوريان بن نبيط) قامت ببابل وكوثا وكلواذا. وهؤلاء أصلهم كنعانيون من الشام استولوا على أرض بابل وأخذوا بدين الصابئة. إلاً أن الكلدانيين ومعنى الكلدانيين -يوضح ابن سعيد- الموحدون، خالفوا النمرود الكنعاني «في التوحيد وأسمائه» ووافقهم على ذلك من جاء بعدهم من بني سام الذين كانوا يتوارثون إرث آدم فنوح فسام في التوحيد. ودعا الكلدانيون أرفخشذ بن سام للخروج على النمرود فلم يُجبهم لأنه كان مشتغلاً بالعبادة. وكذا ابنه شالخ. إلاً أن عابر بن شالخ ومن معه من حلفائه الكلدانيين ثاروا على النمرود الصابئ في عبادة الهياكل فغلبهم وطردهم من كلواذا فساروا وبنوا المجدل في الجزيرة. لكن ابن أُخت سوريان المُسَمَّى الموصل بن جرموق سيغلبهم عليها. ومن ولده سيقوم راتق فأثور فنينوى فسنحاريب الذي سيقضي على ملكه راتق مرزبان الملوك الكينية. أما ملكان بن فالغ بن عابر فهرب إلى الجبال. وعاد أخوه أرغو بن فالغ إلى كوثا ودخل في دين الصابئة، ومن بعده أحفاده إلى تارح المسمى آزر والد إبراهيم الذي سيجعله النمرود على بيت الأصنام.

هذه الرواية تطرح تساؤلات عديدة. فهذا التمييز الغريب بين السريانيين الصابئين والكلدانيين الموحدين لا يتفق مع ما كان سائداً. إذا كان لفظُ «السريانيون» قد لزم في دار الإسلام الناطقين بالسريانية من مسيحيين وحرنانيين، واسم «الأنباط» من نسميهم اليوم بالآراميين دون اعتبار الدين، فإن لفظ

(١) المصدر السابق، ج٢ ص٦.

(٢) المصدر السابق، ج٢ ص ٦.

«الكلدانيون»، لما يختزنه من الرمزية الوثنية، قد انفك على العموم عمَّن دخل في المسيحية أو اليهودية أو الإسلام وبقي ملتصقاً بالحرنانيين وبصابئة البطائح. فالحرنانيون عُرفوا في القرنين الثالث والرابع للهجرة باسم الكلدانيين. وابن سعيد نفسه يعتبر أبا إسحاق الصابي كلدانياً: «ومن الكلدانيين كان أبو إسحاق الصابي الكاتب وله مصنف في ذلك»[1]. هذا من جهة. ولقد كان مستقراً في الاعتقاد من جهةٍ أُخرى أن السواديين، أهل بابل، هم، لأسباب جغرافية، الكلدانيون بامتياز. ومن هنا سموا «كلدانية» لهجة السواديين وقلمهم، سريانياً كان أم عبرياً، و«كلدانيين»، باعتبار الجغرافيا واللغة، النساطرة السواديين. وهذا الاعتقاد الذي رأيناه عند أبي معشر والمسعودي بقي لاصقاً بأهل السواد، مانديئيين ونساطرة قروناً طويلة. وهو ما يؤكده ابن سعيد وسواه كما رأينا من قبل. فلا نعرف كيف تحوَّل السريانيون إلى صابئين والكلدانيون إلى موحدين.

قصة إبراهيم بين الصابئين والمسلمين

وأياً ما كان الأمر، فإن الإسلاميين قد أعادوا قراءة قصة إبراهيم على ضوء هذا التصوُّر الصابئي الجديد لتاريخ العراق القديم. هذا لأن سيرة إبراهيم، بين التوراة والقرآن، احتوت على ما يكفي من العناصر لتصبح فصلاً طريفاً في قصة الصابئة في دار الإسلام. فمولده في بلاد الكلدانيين، أو كما قال المسلمون السواد، مقر صابئة البطائح، وهجرته إلى حران، معدن الصابئين الحرنانيين، وخروجه على دين قومه ومجادلته لهم، وانتسابه إلى الحنيفية المُبهمة- كل هذا جعل من ذلك الفصل مكاناً جمعت فيه الإبراهيميين بالصابئين علاقات مُلتبسة التباساً خلاّقاً، مُثيرة للخصوبة في التأويل وباعثة على نوع من الجدل بالأساطير، تختلف أو تأتلف بين القرن والقرن والبيئة والبيئة.

في كتب البدء الأولى، مثل كتاب البدء لابن إسحق وتفسير السدي الذي استعان الطبري بنصوص طويلة منها[2] كان «نمرود الخاطئ» المُسمّى بالهاصر ملك

---

(١) ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص ٥٤.

(٢) الطبري، تاريخ، ج١ ص٢٥٢-٣٥٣.

المشرق. فلما قارب ظهور إبراهيم جاءه «أصحاب النجوم» وقالوا له أنا نجد في علمنا أن غلاماً يولد في قريتك هذه يقال له إبراهيم يفارق دينكم ويكسر أوثانكم. هذا قول ابن إسحق[1]. وعن السُدّي، وهو سابق على ابن إسحاق وأقرب إلى نهج التوراة، أن النمرود دعا «السحرة والكهنة والقافة والحازة» لأمرٍ أهمه وهو طلوع كوكب ذهب بضوء الشمس والقمر فأنذروه بمولد إبراهيم. مما دعاه إلى الأمر بذبح جميع المواليد[2].

طفولة إبراهيم وشبابه أعطت المفسرين الأوائل الفرصة ليضعوا الخطوط الأولى لما سيصبح من بعد قصة حيّ بن يقظان. وذلك على ضوء الآية: «فَأقم وجهكَ للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيِّم» (الروم ٣٠) والآية: «وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيّمة» (البينة ٥) وهي آيات تخلق صلةً مستترة بين إبراهيم والحنيفية والدين القيم أو دين القيمة. يقول ابن إسحاق أن أم إبراهيم خبأته حين وضعته في مغارة وأقفلت عليه فلم يخرج منها إلاّ حين بلغ[3]. وفي رواية السدي أن أم إبراهيم خبأته في «سرب» في قرية أور الواقعة بين الكوفة والبصرة فلم يكن يرى أحداً من الخلق غيره وغير أمه وأبيه. فلما خرج من السرب نظر إلى الدواب والبهائم والخلق فجعل يسأل ما هذا وما هذا[4]. في هذا السياق التي تكتشف فيه الفطرةُ الحقيقة من التفكُّر في العالم، وضع المفسرون الأوائل الآيات الشهيرة من سورة الأنعام (٧٦-٧٩): «فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغةً قال هذا ربي هذا أكبرُ فلما أفلت قال يا قوم إني بريءٌ مما تشركون. إني وجَّهتُ وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين». وكذلك قوله «فنظر نظرةً في النجوم» (الصافات ٨٨). يقول ابن إسحق أن إبراهيم لما خرج ورأى

---

(١) المصدر السابق، ج١ ص٢٥٣-٢٥٤.

(٢) الطبري، تاريخ، ج١ ص٢٥٦.

(٣) المصدر السابق، ج١ ص٢٥٥.

(٤) المصدر السابق، ج١ ص٢٥٦-٢٥٨.

العالم وكان ذلك عشاءً «نظر وتفكَّر في خلق السماوات والأرض»[1]. وعن قتادة أن «نظر نظرةً في النجوم» هي كلمة من كلام العرب. إذا تفكَّر الإنسان قيل «نظر في النجوم»[2]. ويروي السُدّي أن إبراهيم عندما رأى الخلائق قال «ما لهؤلاء الخلق بدٌّ من أن يكون لهم رب». قال وكان خروجه من السرب بعد غروب الشمس فرفع رأسه للمرَّة الأولى إلى السماء فإذا هو بالكوكب وكان المشتري. ولأنه خرج في آخر الشهر فلذلك لم ير القمر قبل الكواكب[3]. وفي نهاية المطاف، قادته هذه الرحلة إلى اكتشاف العالم ومن وراء ذلك إلى معرفة الله «فاستقامت وجهته وعرف ربه وبرئ من دين قومه» سراً ورجع إلى بيت أبيه، فكان بذلك مثالاً لما سيسميه المتكلمون «المفكِّر قبل ورود السمع».

في رواية ابن إسحق، كان آزر أبو إبراهيم رجلاً من أهل كوثى، قرية في سواد الكوفة، يصنع أصنام قومه ويكلف ابنه إبراهيم بيعها في الأسواق[4]. أما هشام الكلبي الذي يزعم أن أبا إبراهيم كان من حران (وكذلك سارة كانت ابنة ملك حران) أصابته الفاقة فأتى الأهواز حيث ولد إبراهيم قبل أن ينتقل إلى كوثى من أرض بابل مع أبيه، فينقل أن هذا الأخير كان على أصنام الملك نمرود[5]. يفصل المفسرون الحِجاج بين إبراهيم وقومه بعدما كسر أصنامهم، والجدل بينه وبين أبيه، والمناظرة بينه وبين النمرود الذي ادعى الألوهية فقطعه إبراهيم بقوله له: «فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب فبهت الذي كفر» (البقرة ٢٥٨). وقد استلهموا في كل ذلك القرآن والسيرة. لكنهم لا يتوقفون عند دين القوم ولا يسمونه. نجد في رواية السدي وصفاً عابراً لـ«بيت الآلهة». فهو عبارة عن بهوٍ عظيم في مدخله صنمٌ عظيم إلى جنبه صنمٌ أصغر منه ثم أصغر فأصغر إلى آخر البهو[6]. وباستثناء عبادة التماثيل التي لا تسمع ولا تبصر ولا تنطق ولا تغني

---

(١) المصدر السابق، ج١ ص٢٥٥.
(٢) ابن أبي حاتم الرازي، تفسير، ج ١٠ ص٣٢١٩.
(٣) الطبري، تاريخ، ج١ ص٢٥٨.
(٤) المصدر السابق، ج١ ص٢٥٦.
(٥) المصدر السابق، ج١ ص٣٤٦.
(٦) المصدر السابق، ج١ ص٢٥٩.

ولا تنفع ولا تضر، وتقديم الطعام لها لا نعرف شيئاً عن دين النمرود. ولم يكن عيدهم يقام في بيت الأصنام بل خارج المدينة. وقد استغل إبراهيم خروجهم لعيدهم فهشَّم الأصنام[١].

لقد رأينا من قبل أن الصابئين في منتصف القرن الثاني للهجرة قد انتسبوا إلى إبراهيم وإلى الحنيفية. أما الحرنانيون، في النصف الثاني من القرن الثالث وما بعده، فقد تسموا بالحنفاء وانتموا إلى «دين القيمة» و«دافعوا ما ناقض الفطرة» من غير المرور بإبراهيم. هذا لأن دين الكلدانيين القديم الذي خرج إبراهيم عليه صار دين الصابئة في النجوم. فنمرود نفسه، يقول اليعقوبي، كان عالماً بالنجوم. وكان الذي علَّمه ذلك رجلاً يقال له «عطارد ينطق»[٢]. أما الصرح المشهور فقد كان في الواقع مرصداً فلكياً[٣]. ولأنه كان لهجاً بعلم النجوم، فقد اجتلب المنجمين من آفاق الأرض وحباهم بالأموال واختار سبعة نفر منهم آزر أبو إبراهيم فولاهم أموره[٤]. وكما يعتقد الشهرستاني، لم يكن آزر مجرَّد نحات أو نجار يصنع الأصنام كما تصنع الأواني المنزلية بل كان «أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام»، تلك الأجهزة المعقدة التي تسمح بالاتصال بالقوى الروحانية. لذلك كانوا يشترون الأصنام منه لا من غيره[٥]. وإبراهيم نفسه كان على معرفة بعلم النجوم. وإلى هذا تشير الآية «ونظر نظرةً في النجوم» أي في علم النجوم كما بدأ يفترض المفسرون[٦].

أما المحاجة بين إبراهيم وقومه، فسيعيد تأليفها في مطلع القرن الرابع للهجرة

---

(١) المصدر السابق، ج١ ص٢٥٩.

(٢) كلمة «عطارد» سقطت من النص المنشور والتصحيح من البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٧ وابن العبري، تاريخ مختصر الدول ص ٤٣-٤٤: «نبوخذ نصر (أو بخت نصر الأوّل) أي عطارد ينطق وإنما سمي بذلك لأنه نطق بالعلوم والآداب المنسوبة إلى عطارد» وفي بعض الأساطير أن الرجل يُدعى «بوناظر» أو «بونبطر» من أحفاد نوح.

(٣) كما زعم من يسميهم المقدسي «المتأولين»، البدء والتاريخ، ج٣ ص٥٦.

(٤) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص٨.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥١.

(٦) كما لدى المقدسي، البدء والتاريخ، ج٣ ص٥٠ والزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الثالثة، ١٩٨٧/١٤٠٧، ج٤، ص ٤٩. وفخر الدين الرازي، تفسير (دار إحياء التراث العربي)، ج٢٦ ص٣٤١.

مصنف كتاب الفلاحة من وجهة نظر الكسدانيين كما نرى ذلك بعد. وكذلك معاصر ابن الزيات القاضي الجصاص الملم بالمصنفات النبطية ومن بعده الشهرستاني في بداية القرن الهجري السادس.

لا يبدو أن الجصاص قصد الرد على مصنف كتاب الفلاحة لكنه مثله فسَّر السجال الشهير بين إبراهيم والملك الذي حاجّه على ضوء التاريخ الجديد للعراق وعلى ضوء علم النجوم. لما ادعى النمرود بن كنعان الربوبية وتحاج وإبراهيم قال له إبراهيم «ربي الذي يحيي ويميت» وأنت لا تقدر على ذلك. رد عليه النمرود هارباً من الحقيقة إلى المجاز بأن جاء برجلين فقتل الأوَّل وأطلق الثاني وقال لإبراهيم: «أنا أُحيي وأُميت». أراد بذلك التمويه على أغمار أصحابه. فرد إبراهيم «إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب» (البقرة ٢٥٨). إذا كان إبراهيم قد انتقل إلى هذا القول فلما فيه من الدليل اللطيف والبرهان الواضح نسبةً لمعتقدات القوم. ذاك أنهم، يشرح القاضي، «كانوا صابئين عبدة أوثان على أسماء الكواكب السبعة. وقد حكى الله عنهم في غير هذا الموضع أنهم كانوا يعبدون الأوثان ولم يكونوا يقرون بالله تعالى وكانوا يزعمون أن حوادث العالم كلها في حركات الكواكب السبعة وأعظمها عندهم الشمس ويسمونها وسائر الكواكب آلهة والشمس عندهم هو الإله الأعظم الذي ليس فوقه إله. وكانوا لا يعترفون بالباري جل وعز. وهم لا يختلفون وسائر من يعرف مسير الكواكب أن لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين: إحداهما من المغرب إلى المشرق وهي حركتها التي تختص بها لنفسها، والأخرى تحريك الفلك لها من المشرق إلى المغرب وبهذه الحركة تدور علينا كل يوم وليلة دورة، وهذا أمر مقرر عند من يعرف مسيرها. فقال له إبراهيم عليه السلام: إنك تعترف أن الشمس التي تعبدها وتسميها إلهاً لها حركة قسر ليس هي حركة نفسها بل هي بتحريك غيرها لها يحركها من المشرق إلى المغرب، والذي أدعوك إلى عبادته هو فاعل هذه الحركة في الشمس، ولو كانت إلهاً لما كانت مقسورة ولا مجبرة. فلم يمكنه عند ذلك دفع هذه الحجاج بشبهة ولا معارضة»[1].

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن، ج١ ص ٥٥١. هذه الحركة الدورية الذاتية للكوكب المعاكسة لدورة=

في تفسير الآيات من سورة الأنعام لا يتبّع الجصاص أقوال من سبقه. لكنه يستفيد من تجربته كمتكلّم صاحب خبرة بتلك التقنيات التي تقضي بالموافقة مؤقتاً على افتراضات الخصم ثم جرّه بالجدل إلى نقضها. يقول: «أراد تقرير قومه على صحة استدلاله وبطلان قولهم، فقال: «هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين». وكان ذلك في ليلة يجتمعون فيها في هياكلهم وعند أصنامهم عيداً لهم. فقررهم ليلا على أمر الكوكب عند ظهوره وأفوله وحركته وانتقاله وأنه لا يجوز أن يكون مثله إلهاً لما ظهرت فيه من آيات الحدث. ثم كذلك في القمر. ثم لما أصبح قررهم على مثله في الشمس حتى قامت الحجة عليهم. ثم كسر أصنامهم»[١].

أما الشهرستاني فيجريها على شكل «مناظرات» بين إبراهيم و«أصحاب الهياكل وأصحاب الأشخاص» في سياق تختفي منه تماماً العفوية التي رأيناها عند أوائل المفسرين ليحل محله كما عند الجصاص التأويل الكلامي. في قول إبراهيم عن الكوكب أو القمر أو الشمس «هذا ربي» ثم قوله بعد ذلك «لا أُحب الآفلين» لا يجب أن نفهم أنه آمن لحظةً واحدة بألوهية الكوكب أو القمر أو الشمس التي كانت في اعتقاد القوم ملك الفلك ورب الأرباب. لكنه وافق في العبارة على طريق إلزام الخصم وهذا من أبلغ الحجج. لقد أراد أن ينبه أصحاب الهياكل -وهم الذين عملوا الهياكل المرئية لأن الكواكب غير مرئية دائماً- فاستدل عليهم بما اعترفوا بصحته من الأفول: الآفل هو المتغير المنتقل الزائل لا يصلح أن يكون رباً. وبهذا قرر مذهب الحنفاء وأبطل مذاهب الصابئة. يوحي القرآن (٢/ ٢٥٨) أن الذي حاج إبراهيم واضطهده كان يدّعي كفرعون أنه إله. الشهرستاني يفسّر هذه الدعوى على ضوء المذهب الصابئي. لما كان «الأمر» على الأرض للنمرود اعتبر نفسه إلهاً أرضياً بموازاة الآلهة السماوية. والمقصود بالأمر ليس السلطة بل قضاء الحاجات بواسطة الصنعة، صنعة «الأشخاص» المُرتَّبة على الهيئات الفلكية[٢].

=الفلك لم تكن معروفة عند علماء الهيئة في زمانه. يحاول، كمتكلم، تبرير ما يبدو فيها من الاستحالة بقوله «وهاتان الحركتان المتضادتان للشمس ولسائر الكواكب لا توجدان لها في حال واحدة، لاستحالة وجود ذلك في جسم واحد في وقت واحد، ولكنها لا بد من أن تتخلل إحداها سكون فتوجد الحركة الأخرى في وقت لا توجد فيه الأولى».

(١) المصدر السابق، ج١ ص ٥٥٢.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥١-٥٤.

علاقة إبراهيم بالصابئين في دار الإسلام تتحوَّل إذن إلى علاقة عداوة بعد علاقة التماهي الأولى. هذا على الأقل ما أشاعه المسيحيون بما تعلَّق بالحرنانيين. وعلى ما يروي المسعودي، فإن الحرنانيين يزعمون أن إبراهيم كان في الأصل منهم وأن أباه آزر كان كاهن الهيكل الحرناني المعروف بمغليطيا[١]. وهو يتفق مع رواية ابن الكلبي التي ذكرناها سابقاً. والأرجح أن المسعودي نقل تلك الحكاية عن المسيحيين. فهؤلاء كانوا يزعمون أن إبراهيم كان في حران يعبد الصنم المسمى العزى المتخذ على اسم القمر قبل أن يخرج من الحنيفية إلى الهدى. كما نسبوا إلى الحرنانيين دعواهم أن إبراهيم كان حرنانياً قبل أن يظهر البرص في غرلته فطردوه لأنهم لا يقبلون في دينهم المصاب بهذه العاهة. لكن إبراهيم بقي وفياً لدين آبائه ولذا قطع قلفته. لكنه عندما دخل إلى بيت الأصنام سمع صوتاً من الصنم يقول له يا إبراهيم خرجت من عندنا بعيبٍ واحد وجئتنا بعيبين! فاخرج ولا تعاود المجيء إلينا! هذا لأن الحرنانيين لا يختتنون ولا يحدثون على الطبيعة حدثاً. هذا الطرد أغضب إبراهيم ولهذا السبب كسر الأصنام. ثم أنه ندم وأراد ذبح ابنه للمشتري كعادتهم في ذبح أبنائهم. ولما علم المشتري بصدق توبته فداه بكبش[٢].

وقد احتفظ المندائيون أيضاً حكاية مشابهة عن إبراهيم. لقد كان إبراهيم منهم. وكان أخوه (لا أبوه) رئيس الكهنة. ثم أنه أصابته دملة في غرلته فاختتن. وكما هو الحال عند الحرنانيين، إن إدخال النقص على الخلقة يمنع من تسلم المراتب الدينية بل يُخرج من الدين. ولذا طردوه فخرج إلى الصحراء واتبعه البرصان وكل ذي عاهة ونقيصة فكثروا. وأعطته الروها إلهة الظلمة التي دان بدينها قوةً وسلطاناً سحرياً بحيث أن النار لم تكن لتحرقه (في إشارة إلى نجاته من النار في القصة المسلمة)[٣]. غير أن عداوة المندائيين لإبراهيم قد تكون تعبيراً عن خصومتهم مع اليهود ومن انتمى إلى إبراهيم من سائر فرق البطائح.

---

(١) المسعودي، مروج، ج٢ ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(3) Drower, *The mandaens of Iraq and Iran*, pp.265-269.

القبط ومصر القديمة

لقد وضع الإسلاميون الحقبة الهلنستية من تاريخ مصر في تاريخ اليونان والروم. أما تاريخ مصر السابقة على الإسكندر وديانة سكانها الأقباط فلم يتسرَّب إليهم عنها شيءٌ يُذكر مما كان معروفاً عند اليونانيين. وما أُنشئ في دار الإسلام حول هذا الموضوع، في مصر غالباً، ينتمي في مجمله إلى الأدب الغرائبي. لقد أذهلتهم الآثار الفرعونية بضخامتها وكثرتها وغرابتها فحاولوا فهمها على ضوء العلوم النجومية والأساطير الهرمسية اليونانية، مستعينين بالتراث الشعبي المصري الذي كان يجهل هرمس وفلسفته جهلاً كاملاً.

مصر القديمة عند التقليديين

كان الإخباريون التقليديون أوَّل من اهتم بتاريخ مصر القديمة. وأقدم رواية لهذا التاريخ تعود إلى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة، وهي التي أثبتها المحدِّث ابن عبد الحكم (ت٢٥٧/ ٨٧١) في أول كتابه في فتوح مصر نقلاً عن المحدِّث عثمان بن صالح السهمي (ت ٢١٩/ ٨٤٣) وابن لَهيعة المحدث (ت ١٧٤/ ٧٩٠) -وجميعهم مصريون- وآخرين[1]. لقد اعتمدت بالدرجة الأولى على لوحة الأنساب التوراتية، مُستخدمة الطريقة التقليدية في استيلاد أسماء الأعلام من أسماء الأماكن الجغرافية، وعلى المعطيات القرآنية وما تولَّد منها في الحديث، جاعلةً من هذه المعطيات علامات زمنية لتسلسل الأحقاب: زيارة إبراهيم وسارة لمصر وقصة يوسف وقصة موسى وفرعون والسحرة وخروج بني إسرائيل من مصر. كما اعتمدت على التراث الشفوي المحلي («شيخٌ من أهل مصر من أهل

(١) ابن عبد الحَكَم، فُتوح مصر، ج١، ص٩-٤٦.

العلم»[1] أو «أهل المعرفة من أهل مصر»)[2]. ومن هذا التراث استقت على الأرجح لوائح بأسماء الملوك والملكات الذين ذكرتهم. يبدأ التاريخ بأول من استقر بعد الطوفان في وادي النيل وهو بيصر بن حام بن نوح في جماعة من أهله وولده عددهم ثلاثون فرداً واستوطنوا منف التي تعني على وجه التحديد «ثلاثين». وكان نوح قد بارك حفيده ودعا له بأن يسكنه الله الأرض المباركة التي هي «أُمُّ البلاد وغوث العباد»[3]. خلف بَيصراً ابنه مصر وبه سميت الأرض. وهذا قسم البلاد بين أبنائه: قفط (أصل الأقباط) وأشمن وأتريب وصا. بعد سلسلة من الملوك والملكات من سلالة صا، تولت حكم مصر سلالة من العمالقة-الفراعنة أولهم الوليد بن دَومَع (ابنه الريان هو صاحب يوسف) وآخرها المدعو «طلما» صاحب موسى الذي حكم مصر خمسمائة سنة[4]. بعد غرق طلما عاد الحكم إلى القبطية دلوكة الملقَّبة بالعجوز التي عملت الجدار المحيط بأرض مصر، والتي سيقضي على سلالتها بخت نصر. ومن يومئذٍ «لم تزل مصر مقهورةً» يتناوب عليها الفرس والروم إلى أن فتحها عمرو بن العاص[5]. هذه الرواية ستتردد أصداؤها في جميع المصنفات التي تتناول تاريخ مصر القديمة من اليعقوبي إلى السيوطي.

لقد أجرى المصنف الأحداث في دينامية صراع الخير والشر مستلهماً القصص القرآني. واهتم بصورة لافتة بما كان من استصلاح الترع والخلجان وما كان يُعرف بالصعيد بـ«حائط العجوز»، ومقياس النيل وتوزيع المياه على القرى. وعلى الرغم من شهرة مصر القرآنية التوراتية كمعلم للسحر والسحرة- وكانوا، على ما تخيَّل القصاص، ما يقارب ربع مليون ساحر[6]- فالمصنف لا يتوقف إلاّ عند الإسكندرية حيث عُملت لأوَّل مرَّة الطلسمات[7]، وإلاّ عند بربا منف الذي عملته الساحرة

(١) المصدر السابق، ج١ص٤٤.
(٢) المصدر السابق، ج١ص٦٣.
(٣) المصدر السابق، ج١ص١٠.
(٤) المصدر السابق، ج١ص١٨-٣١.
(٥) المصدر السابق، ج١ص٤٨.
(٦) المصدر السابق، ج١ص٦-٧.
(٧) المصدر السابق، ج١ص٦٢.

ندورة بأمر الملكة دلوكة، وجعلت في جهاته الحجرية الأربع صُوراً مسحورة للخيل والبغال والحمير والسفن والرجال، بحيث إذا غُزيت مصر من جهة من الجهات تحرَّكت الصور. وحين تتحرَّك الصور يُنزل بها المصريون صنوف القتل. وكل ما يفعلونها بها يحل بالجيش الغازي[1]. أما بشأن الأهرام فلم يجد ابن عبد الحكم عند «أهل المعرفة من أهل مصر» خبراً يقيناً. وكان من المتوقع أن يزعم الزاعم أنها من بناء الجن كما جرت العادة عند العرب. بيد أن شدّاد بن عاد، صاحب إرم ذات العماد، كان افتراضاً مقبولاً لدى المُحدِّثين فلجأوا إليه[2]، وقالوا أن هذا الأخير، حين كانت الحجارة لا تزال ألين من الطين، باشر كذلك ببناء الإسكندرية حيث عُثر على حجر يُخلِّد ذكراه[3]. أما لجهة الدين، فمصر ابن عبد الحكم تقليدية بحتة لا تعرف هرمس ولا الصابئة ولا عبادة النجوم ولا علم الفلك.

الأقباط الأولون في «التاريخ المدني»

في القرنين الثالث والرابع ستكثر الأخبار والحكايات عن مصر القديمة. وهي تصدر عن مَعينين. ثمَّة من جهة أساطير هرمس (القبطي أو البابلي أو المصري الكبير) وديانته الصابئية وعلومه في النجوم والطلسمات والكيمياء، وهجرته، في إحدى القصص، إلى مصر التي أفشى علمه فيها وعَمرها. يلحق بذلك الديكور الذي وُضعت فيه مصنفات النجوم أو الكيمياء أو الطلسمات المنسوبة لـ«حكماء» مصر مثل مارية القبطية وكيلوبطرة صاحبة الكتب في الرقى[4] وغيرهما ممن اشتُهر بتلك الصناعات من الإسكندرانيين[5]. وهذه الأدبيات مصدرها الأخير يوناني لا شك فيه. وعلى هامش ذلك ولدت الحكاية التي تُحِلُّ هرمس محل بيصر بن حام مستفيدة من التشابه اللفظي بين صا، أحد أبناء مصر، وصاب المتحول عن طاط ابن هرمس[6]. وهناك من جهة ثانية الحكايات الكثيرة التي تولَّدت حول الآثار

(١) المصدر السابق، ج١ص٤١-٤٢.
(٢) المصدر السابق، ج١ص٦٣.
(٣) المصدر السابق، ج١ص٦٠.
(٤) المسعودي، التنبيه، ص ١١٤ ومروج، ج١ ص٣٠٤ (بخصوص قيلوبطرة آخر ملوك مصر).
(٥) النديم، الفهرست، ص٤١٩-٤٢٠.
(٦) المصدر السابق، ص٤١٧.

المصرية وما في مصر من «الخواص» و«العجائب» والمدن المسحورة العجيبة والأهرامات والبرابي والمسلات والإسكندرية، منارتها وملعبها وسواريها، وسر منبع النيل، وما زعموا أنه يقع من الحوادث الغريبة لهذا أو ذاك من طُلاّب الدفائن، أو أثناء محاولات الهدم التي قام بها هذا الخليفة أو ذاك الوالي، وما يُعثر عليه في الحفائر من التماثيل والمصاحف والكنوز والذخائر والنقوش والكتابات الغريبة بـ«قلم البرابي» أو «قلم المسند» على هذا المصنع أو ذاك مما لم يعدموا له ترجمة أو تفسيراً. هذه الأدبيات التي نجد أكثرها في فصول «عجائب البلدان» أو في مصنفات من نوع «فضائل مصر» مصدرها في الغالب محلي[1]. وهي قليلاً وقليلاً جداً ما تعود إلى قصص هرمس. فكأن هرمس لم يكن معروفاً في التراث المحلي، ولم يكن مصرياً إلاّ في المصادر المكتوبة ذات الأصل اليوناني.

من هذين المعينين صنع المصنفون في التاريخ المدني مادة أخبارهم. وأوّلهم، على ما نعلم، اليعقوبي. فهذا الأخير ومن بعده المسعودي وسائر المصنفين في التاريخ العام لم يستعينوا، لأمرٍ ما، بمصادر مسيحية حول مصر القديمة[2]. ولعل الذي عثروا عليه عند السريانيين، وهو قليلٌ متناثر في تاريخ الآباء التوراتيين واليونانيين، لم يكن بمستوى الأهمية الكبيرة التي أولوها لبلاد النيل. مصادر اليعقوبي عن مصر متنوعة ومستقلٌ بعضها عن البعض. أوّلها رواية ابن عبد الحكم ومنها أخذ لائحة بأسماء الملوك من سلالة مصر بن بيصر بن حام ومن خلفهم من العماليق، وقصة دلوكة وخبر بخت نصر إلى استيلاء الروم على وادي النيل[3]. وثانيها يبدو أنه من نوع الجغرافيا أو الزيج أخذ منه أسماء كُوَر مصر والسنة القبطية

(١) ككتاب أبي عمر الكندي، فضائل مصر المحروسة، تحقيق علي محمد عمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧. والرسالة صُنّفت بناء على طلب كافور. ومثله كتاب ابن زولاق، فضائل مصر وأخبارها وخواصها، تحقيق علي محمد عمر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩. وسيستفيض المتأخرون في مثل هذه الأخبار.

(٢) إلاّ البيروني فهو يسوق في الآثار الباقية (ص ٩٠-٩١) لائحة بملوك القبط مصدرها الواضح يوناني وربما كان كتاب الخرانيقون لأوسيبس أسقف قيصرية، وإلاّ المتأخرين مثل ابن خلدون والمقريزي وسواهما ممن نقل لائحة البيروني واستفاد من كتاب هروشيوش.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ج١ص١٨٥-١٨٩.

وأسماء الشهور[١]. وثالثها وهو الأكثر إثارةً للاهتمام يوناني المصدر يتناول حضارة الأقباط القديمة وبراعتهم في علم النجوم، و«خط البرابي» الذي «ليس يوجد أحد يقرأه منهم ولا غيرهم». أما عن ديانتهم، قبل أن يدخلوا في شرائع اليونانيين ثم في نصرانية الروم، فكانت، كما فصَّلنا سابقاً، ديانة حكيم القبط «هرمس القبطي» وتتمثَّل بعبادة الآلهة الكواكب المدبرة المختارة والقول بالسنة الكبرى التي تنتهي بالكوارث[٢].

بعد اليعقوبي سيخصص المسعودي في مروج الذهب صفحات طويلة لمصر حيث أقام آخر أيامه وقضى[٣]. لجهة التاريخ، لم يصل إلى علمه إلاّ رواية ابن عبد الحكم وابن لهيعة[٤] اللذين يذكرهما بالاسم[٥]، مشيراً إلى الأوَّل من حيث هو ممثل لـ«جماعة من الشرعيين»[٦]. وقد حاول المسعودي إعادة كتابة بعض فصول هذه الرواية مُستلهماً معطيات العلوم النجومية. ما نسبه ابن عبد الحكم إلى الساحرة ندورة في صنعة بربى منف، يضيفه المسعودي إلى الملكة دلوكة شارحاً الأسس المعرفية لتلك الأعمال. قال: «اتخذت [الملكة دلوكة] بمصر البرابي والصور وأحكمت آلات السحر وجمعت في هذه البرابي العظيمة المشيدة البنيان أسرار الطبيعة وخواص الأحجار والنبات والحيوان من الجاذبة والدافعة وجعلت ذلك في أوقات وحركات فلكية واتصالها بالمؤثرات العلوية». ويضيف: «وقد تكلم الناس ممن سلف وخلف في هذه الخواص وأسرار الطبيعة التي كانت ببلاد مصر»[٧]. وهو بالتالي ينظر إلى ما في مصر من الآثار على ضوء مذاهب الصابئة. فأمة القبط كانت لهِجَة بالنظر في أحكام النجوم مواظبة على معرفة أسرار الطبيعة[٨].

---

(١) المصدر السابق، ج١ص ١٨٩.
(٢) المصدر السابق، ج١ ص١٨٧-١٨٨.
(٣) المسعودي، مروج، ج١، ص ٣٣٩-٣٧٩.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص ٣٥٨-٣٦٤.
(٥) المصدر السابق، ج١ ص ١٣.
(٦) المصدر السابق، ج١ص ٣٥٧.
(٧) المصدر السابق، ج١ ص٣٥٩.
(٨) المصدر السابق، ج١ ص٣٦٠.

فالكتابات والرسوم على الأهرام وغيرها من المباني هي «علوم وخواص وسحر وأسرار للطبيعة»[١]. وهو ما كان ابن خرداذبه قد أشار إليه[٢]، وما سيتبناه اللاحقون[٣]. وإلى هذه العلوم لجأ المقدوني في بناء الإسكندرية وإقامة منارتها وما فيها من الغرائب، بعدما كان شداد بن عاد قد بادر إلى ذلك كما تشهد بذلك الكتابة التي تركها بالقلم المسند على أحد أعمدة المدينة[٤]. أما البرابي التي بمصر في صعيدها وغيره مما هو باقٍ فـ«فيها أنواع الصور مما إذا صورت في بعض الأشياء أحدثت أفعالاً على حسب ما رُسمت له ووُضعت من أجله على حسب قولهم في الطباع التام»[٥]. وهذه البرابي كانت «بيوت عبادتهم الكواكب السبعة النيرين والخمسة وغيرهما من الجواهر العقلية والأجسام السمائية التي هي وسائط بين العلة الأولى وبين الخلق»[٦]. أما أسباب بنائها فيستلهمه المسعودي من مقولة الأدوار والأكوار وأسطورة هرمس حول وظيفة البنيان المشيد لحفظ العلوم من الآفات الفلكية الدورية. «وكان عندها [عند أمة القبط] مما دلَّت عليه أحكام النجوم أن طوفاناً سيكون في الأرض ولم تقطع بأن ذلك الطوفان ما هو: أنارٌ تأتي على الأرض فتحرق ما عليها أو ماءٌ فيغرقها أو سيف يبيد أهلها. فخافت دثور العلوم وفناءها بفناء أهلها فاتخذت هذه البرابي -واحدها بربا- ورسمت فيها علومها من الصور والتماثيل والكتابة. وجعلت بنيانها نوعين حجراً وطيناً. وفرزت ما يبنى

---

(١) المصدر السابق، ج١ص٣٦١.

(٢) ابن خرداذبه، المسالك والممالك، ص ١٥٩: «ومن عجائب البنيان الهرمان بمصر... مكتوب عليهما بالمسند كل سحر وكل عجيب من الطب والنجوم».

(٣) كالسيوطي مثلاً الذي يكتب في حسن المحاضرة، ج١ ص٦٥-٦٦): «يقال عن دهاليز بربى إخميم أن كل واحد منها على اسم كوكب من الكواكب السبعة وجدرانها منقوشة بعلوم الكيمياء والسيمياء والطلسمات والطب وجميع ما يحدث في الزمان».

(٤) المسعودي، مروج، ج١، ص٣٧٠-٣٧١. هذا وأخبار المسعودي عن فعل المقدوني في بناء الإسكندرية جرَّت عليه انتقاد ابن خلدون اللاذع، المقدمة، ص٥٨-٥٩.

(٥) المسعودي، مروج، ج١، ص٣٥٩-٣٦٠. أما النديم (الفهرست، ص٤١٨) فيعتقد أن البرابي عُملت لصناعة الكيمياء وقد أصيبت مصنفات في هذا العلم تحت الأرض في صفائح الذهب والنحاس وفي الحجارة.

(٦) المسعودي، التنبيه، ص٢٠.

بالطين مما يبنى بالحجر. وقالت إن كان هذا الطوفان ناراً استحجر ما يبنى من الطين وانحرق وبقيت هذه العلوم. وإن كان الطوفان الوارد ماء أذهب ما يبنى بالطين ويبقي ما يبنى بالحجارة. وإن كان الطوفان سيفاً بقي كِلا النوعين ما هو بالطين وما هو بالحجر. وهذا على ما قيل- والله أعلم- كان قبل الطوفان وقيل إن ذلك كان بعد الطوفان»[1].

لقد ذكرنا سابقاً ما نقله المسعودي عن مذاهب المصريين الصابئية واعتقاده أن الحرنانيين هم بقية تلك الديانة البائدة. ولأن مصادره، كمصادر اليعقوبي، مستقلٌ بعضها عن بعض، فهو لم يعرف كيف يصالح بين رواية ابن عبد الحكم من جهة وقصص هرمس المصري وديانة الصابئين الحرنانيين من جهة أُخرى، ولم يجد فيما كتبه عن عجائب مصر وتاريخها مكاناً لطاليس وفيثاغورس وهرمس وأغاثاديمون إلاّ الحكاية التي تجعل من هرمي الجيزة قبرين لهذين الأخيرين: «والهرمان هما قبور أجساد طاهرة أي أغاثاديمون وهرمس اللذين كان الأقباط يعتقدون بنبوتهما قبل ظهور النصرانية على ما يوجبه رأي الصابئين في النبوات»[2]. لهذا السبب ربما حمل دور هرمس على دلوكة.

عجائب مصر

في القرن الخامس للهجرة نشهد ظهور رواية جديدة متكاملة لتاريخ مصر تتناول ما قبل الطوفان وما بعده. هذه الرواية نجد صيغةً منها في الفصل الطويل

---

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص٣٦٠-٣٦١.

(٢) المسعودي، التنبيه، ص ١٩. وسيزعم بعض المصريين من بعد أن الحرنانيين يحجون إلى الأهرام ويقدمون فيها القرابين من الديكة. وعلى ما ينقل صاحب الفهرست (ص ٤١٨) فأن أحد الهرمين هو قبر هرمس والآخر قبر زوجته أو ابنه. وينسب السيوطي (حسن المحاضرة، ج١، ص٣١ و٧٥-٧٦) إلى «الصابئة» قولهم أن أحد الهرمين هو قبر شيث والثاني قبر هرمس والثالث الملون قبر صاب بن هرمس، وأنهم أي الصابئة يحجون إلى الأهرام ويذبحون عندها الديكة والعجول. وينسب السيوطي (ص٧٨-٧٩) إلى المسعودي قوله أن في كل هرم سبعة بيوت على عدد السبع الكواكب السيارة ورسمه، وفي جانب كل بيت منها صنم من ذهب مجوّف وإحدى يديه موضوعة على فيه، في جبهته كتابة كاهنية إذا قُرئت فتح فاه... ولتلك الأصنام قوانين وبخورات، ولها أرواح موكلة بها مسخرة لحفظ تلك البيوت والأصنام وما فيها من التماثيل والعلوم والعجائب.

المعنون «ذكر عجائب مصر وأخبار ملوكها وكهانها» في كتاب أخبار الزمان المنسوب للمسعودي والذي يُضاف بصحةٍ أكبر إلى الكاتب إبراهيم بن وصيف شاه[1]. إذا كان لا يُعرف على وجه الدقة زمان هذا المصنف المغمور، فإن النص الذي يُنسب إليه في أخبار ملوك مصر -وقد حُفظت منه روايات متغايرة- والذي يمكن أن يكون قد زيد فيه أو أُنقص منه على مر الأزمنة، يعود، بما لا يحتمل الجدل، إلى الفترة الواقعة بين آخر القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس للهجرة. ذاك أننا نتلمسه خلف أحد الكتب المنسوبة لابن وحشية مما يرجع تاريخ تدوينه إلى سنة ٤١٣ / ١٠٢٢[2]. ونجد اقتباساً صريحاً وطويلاً منه في غاية الحكيم المنسوب للمجريطي الأندلسي الذي يدعي مصنفه أنه أتمه في آخر القرن الرابع[3]. كما أن المصنف الأندلسي أبو عبيد الله البكري من القرن الخامس (ت ٤٨٧/ ١٠٩٤) ينقل صفحات طويلة من ذلك النص، مُسَمِّياً مصدره في أحد المواضع «كتاب العجائب» أو«كتاب عجائب البلدان» ناسباً ما ينقله منه إلى من يدعوه «الوصيفي» أي باحتمالٍ كبير إبراهيم بن وصيف شاه[4]. أما النويري الذي نقل كذلك صفحات طويلة في أخبار مصر القديمة من مختصر له فيسميه «كتاب العجائب الكبير» لإبراهيم بن وصيف شاه[5].

إذا كان مصنف كتاب العجائب قد أخذ لائحة أسماء الملوك لمرحلة ما بعد الطوفان عن ابن عبد الحكم، فإننا لا نعرف من أية المصادر استقى روايات ما قبل الطوفان. وهي روايات لا نجد لها أثراً على الإطلاق لدى المصنفين الإسلاميين السابقين على القرن الرابع وإن كان بعضها منسوجاً على الأنماط النجومية التي

---

(١) أخبار الزمان، ص١٠١-٢٥٠.

(٢) يذكر كتاب شوق المستهام، «سوريد الحكيم صاحب القلم البرباوي» (ص١٤٣) وقفطريم (ص ١٥٢) والملك صا (ص ١٦٩) وهؤلاء جميعاً من أبطال كتاب عجائب مصر. أما تاريخ تدوين النسخة التي نُقل عنها المخطوط، وهو مثبت في آخر الكتاب، فصحته عندنا لا يرقى إليها الشك.

(٣) غاية الحكيم، ٢٨٥-٢٨٨، ٣٠٩-٣١٦.

(٤) أبو عبيد الله البكري، المسالك والممالك، ج٢ص ٥٣٣- ٥٩٥.

(٥) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قمحة وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤، الجزء ١٥، ص ٣ و١٩ و٣٥ و٩٩.

نراها عند المسعودي أو أبي معشر. أنه يذكر هرمس في بعض المواضع[1]، ومرَّةً واحدة «الحرانيين» (ص١٣٢)، ومرَّةً كتاب الألوف لأبي معشر (ص١٣٢). لكنه يفعل ذلك على هامش الرواية. وعلى الرغم من أنه يصف المصريين صراحةً بأنهم كانوا على «الصابئة الأولى» (ص١٣٦)، فهو لا يعرف أغاثاديمون ولا يولي هرمس إلاّ دوراً ثانوياً عابراً، ولا يستوحي حكايات الحرنانيين أو أبي معشر أو المنجمين العراقيين حول أبي طاط أو أدبيات قصص الفلاسفة، كأنه لا يعرفها. كما أنه لا يُرجع أخباره أبداً إلى من سبقه من المصنفين. وإذا تعلّق الأمر بما التفت به القرآن إلى مصر، رجع إلى كتب البدء وقصص الأنبياء. وما عدا ذلك، فمرجعه «أهل مصر» أو «القبط» (ص١٢١ و١٢٧ و١٣١)، بما هم سكان مصر الأصليين وحفظة التراث القديم، أو إلى «أصحاب التاريخ من أهل مصر» (ص١٤٨)، أو إلى ما وُجد في «كتب المصريين» (ص١١٨) أو في «كتب القبط» (ص١٣٢) أو في «مصاحف القبط» (ص١٠٤ و١٤١) التي تُعزى إلى الملك عيقام القديم بن عرباق من ولد آدم (ص١٠٤). ومنها ما عُثر عليه في القبور مثل «كتاب تاريخ يرويه المصريون عن آخرين من القبط وُجد في بعض ذراريهم على صدر ميت» (ص١٣٣)[2]. من المحتمل جداً أن الأقباط كانوا يتداولون قبل الإسلام أخباراً وأقاصيص عن مصر القديمة استفاد منها المصنف. فحكايته عن كتاب التاريخ ذاك -وهو يكشف بزعمه عن أسباب بناء الأهرام- نجد صيغةً منها لدى المصنف المصري المعروف بالقضاعي (ت ٤٥٤/ ١٠٦٢) روايةً عن يحيى بن عثمان بن صالح، من طبقة ابن عبد الحكم، عن رجل من قرية قفط، عالم بأمور مصر وأحوالها، مولع بطلب كتبها القديمة ومعادنها. يزعم القفطي أن مصدر الخبر هو قرطاس عثروا عليه قديماً في أحد القبور وقرأه لهم أحد الرهبان حين كان لا زال في مصر من يُحسن القراءة بقلم البرابي[3]. وبالإضافة إلى هذا التراث،

(١) يذكر المصنف في موضع (أخبار الزمان ص١١٤) «صورة هرمس» وهو مكب ينظر على مائدة بين يديه من نشادر يعمل الصنعة، وفي موضع ثان (ص١١٩) «هرمس المصري» الذي عمل للملك البودشير، وفي موضع ثالث (ص ١٠٧) يوحّد بين هرمس وبين أشمون.

(٢) وقد أثبت الصاوي «المقربون»- وهو خطأ. والصواب: «المصريون».

(٣) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج١، ص٣٣٠-٣٣٢.

فالمصنف، وهو مصري لا شك فيه، بنى مادته من غير شك من ارتياده للمواقع الأثرية. فهو يحاول توكيد مروياته بما يزعم أنه شاهده[1] أو حدَّثه به الثقة من طلاب الدفائن[2]. وكثيرٌ من الصور والتماثيل والنواويس التي وصفها، وأن كان أوَّلَها على ضوء علم النجوم أو الطلسمات، هي مما كان يُشاهد في الهياكل الفرعونية.

وأياً ما كانت مصادر المصنف، فهو قد سبكها في رؤية صابئية لا لبس فيها ولا غموض. فالكتاب من ألفه إلى يائه، وهو أقرب إلى القصص الشعبي، تصريف متجانس وطريف لتاريخ مصر القديمة، من خلال آثارها المدهشة، على قواعد المثال النجومي. فعلى الرغم من بساطته النمطية وفقره المعرفي المدقع، فهو مُهندس بدقة وفق مبادئ هذا المثال التي أعاد إليها اليعقوبي مُلمحاً والمسعودي مُسهباً.

مؤسسة الكهانة

ثمَّة مؤسسة الكهانة النجومية. وبها فاق كهنة مصر سائر الكهان وشيدوا ما شيدوا من البنيان. «وكان حكماء اليونانيين يصفونهم بذلك ويقولون أخبرنا حكماء مصر بكذا، واستفدنا منهم كذا وكذا. وكان هؤلاء ينحون في كهانتهم نحو الكواكب ويزعمون أنها هي التي تفيض عليهم العلوم وتخبر بالغيوب وهي التي علمتهم أسرار الطبائع ودلتهم على العلوم المكتومة فعملوا الطلسمات المشهورة والنواميس الجليلة وولدوا الأشكال الناطقة وصوروا الصور المتحركة وبنوا العالي من البنيان وزبروا علومهم من الطب في الحجارة وانفردوا بعمل البرابي وعملوا من الطلاسم ما نفوا به الأعداء عن بلادهم». كانت مصر مقسمة إلى خمس وثمانين كورة على كل كورة رئيس من الكهنة. وكان الكهنة يخضعون لتراتبية دقيقة حسب أزمنة خدمتهم للكواكب. «فالذي يتعبد منهم لكوكب من الكواكب السبعة المدبرة

---

(١) أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، ج٢ ص٥٤٨. وعُدنا هنا إلى البكري لأنه رجع إلى نسخة من الكتاب الأصلي مختلفة عن أخبار الزمان.

(٢) المصدر السابق، ج٢ ص٥٤١ و٥٤٧ و٥٥١ إلخ.

سبع سنين يسمونه ماهراً، والذي يتعبد منهم للكواكب السبعة لكل واحد منها سبع سنين سمي قاطراً وصار يجلس مع الملك ويصدر الملك عن رأيه»[1].

أما عن عملهم في الصناعات في دار الحكمة فكان يتم وفق قراءة يومية لخرائط الفلك. «وكان زيهم أن يدخل القاطر كل يوم إلى الملك فيجلس إلى جانبه فتدخل الكهنة، ومعهم أصحاب الصناعات فيقفون حذاء القاطر، وكل واحد من الكهنة منفرد بكوكب يخدمه لا يتعداه إلى سواه، ويسمى بعبد كوكب كذا. فيقول القاطر لأحد الماهرين أين صاحبك؟ فيقول في البرج الفلاني في الدرجة الفلانية في دقيقة كذا، ويسأل الآخر في حذائه، حتى إذا عرف منازل جميع الكواكب قال للملك ينبغي أن يعمل الملك اليوم كذا وكذا، ويأكل كذا وكذا، ويجامع في وقت كذا، ويقول له جميع ما يراه صلاحاً، والكاتب قائم بين يديه يكتب جميع ما يقول. ثم يلتفت إلى أهل الصناعات فيقول أنقش أنت صورة كذا على حجر كذا. فإذا انتهى يخرج أهل الصناعات إلى دار الحكمة ويضعون أيديهم في الأعمال التي يصلح عملها في ذلك اليوم. ويستعمل الملك جميع ما قاله القاطر ويؤرخ جميع ما جرى من هذا وشبهه في ذلك اليوم في صحيفة تطوى بعد ذلك وتودع في خزائن الملك» (ص١٠٣).

وبلغ هؤلاء الكهنة الغاية في علومهم فعملوا المعجزات. فإذا اجتمعوا لدعوة الملك دخل كل واحد منهم بأعجوبة. فمنهم من يعلو وجهه نور مثل نور الشمس فلا يقدر أحد من النظر إليه. ومنهم من يكون على يديه جوهر أخضر وأحمر على ثوب من ذهب منسوج. ومنهم من يكون راكباً على أسد متوشحاً بحيات عظام. ومنهم من تكون عليه قبة من نور أو جوهر في صنوف من العجائب الكثيرة (ص١٠٣). قونية التي كانت تتشكل في صور كثيرة كانت تجلس على عرشٍ من نار (ص١٠٤). وأشمون كان يوقد النار ويتكلم عليها فتطلع منها صورة نارية (ص١٠٥). وكل واحد يصنع ما يدل عليه كوكبه الذي يعبده.

---

(١) أخبار الزمان، ص١٠١-١٠٢. يذكر المسعودي في التنبيه «القاطر» أي الكاهن في دين الصابئين المصريين ويُسمى بالقبطية هيراتقس (ص ١٦٠). والأصل هو ιερατικός وبه سمّى اليونانيون الكاهن المصري من حيث أنه يحسن الكتابة بالهيروغليفية التي تدوّن بها الأسفار المقدسة.

الملوك - الكهنة

لقد ذكرنا أن المصنف أخذ عن ابن عبد الحكم لائحة ملوك مصر لما بعد الطوفان معيداً صياغة رواية المحدِّث المصري بما يتفق مع رؤيته النجومية. عنها استنسخ، كما يبدو، روايةً لملوك ما قبل الطوفان مع أسماء مشابهة أحياناً. وساعدته قصة فيلمون الكاهن لوصل القطيعة التي أحدثها الطوفان في تاريخ مصر. بحسب هذه القصة- التي نحتمل أن يكون الأقباط المسيحيون قد اصطنعوها لمصالحة تاريخ بلادهم بأخبار التوراة-كان فيلمون كاهناً لآخر ملوك الفترة الأولى وكان سمع بنوح ودعوته فاستجاب لها فكان من ركاب السفينة. ثم عاد بعد ذلك مع بيصر وبنيه إلى مصر وكشف لهم عن تاريخ مصر وكنوزها وأسرارها وعلومها (ص١٠٩، ١٥٠-١٥٣)، فوصل هكذا الحاضر بالماضي، وأتاح أن يكون ملوك مصر، سواءٌ قبل الطوفان أم بعده، جميعهم من الهرامسة. بعضهم جبّارٌ عنيد سفّاكٌ للدماء وبعضهم من الصالحين. يتنازعون السطوة مع ملوك البربر والسودان والشام، بل أن «أخريتا» الملك غزا الهند ووصل إلى سرنديب! في بلاطهم يجري ما يجري في بلاط الملوك من المؤامرات التي غالباً ما تتسبب بها خيانة النساء ومكرهن بعد الولع بهن. عندما يموت الواحد منهم تحفظ جثته وتوضع في ناووس مع الذخائر والمصاحف. أعظمهم على الإطلاق هو الملك البودشير الذي كان أول من أقام للنجوم هيكلاً وتعبَّد للكواكب (ص١٠٦). وهو الذي أرسل هرمس المصري إلى جبل القمر ليعدل منسوب النيل فأنشأ خمساً وثمانين صورة مطلسمة من نحاس جعلها جامعة لما يخرج من الماء من الجبل (ص١٥٩). وعمل النواميس العظام وخاطب الكواكب وخاطبته وكان يجلس في السحاب ولا يظهر إلاّ مرّة في السنة عند نزول الشمس في برج الحمل أي في بداية دور السنة (ص١٠٦-١٠٧). وقد وُجد مكتوباً في أحد المصاحف «إن الملك بودشير بن قفطريم لما أجهد نفسه في عبادة الأنوار العُلوية وعرف أن روحانياتها قد صارت فيه حبَّبَ إليها نفسه وجوَّعها واستغنى جسدُهُ عن الطعام والشراب. فلما أدمن ذلك اشتاقته الأنوار العلوية واشتاقها فرفعته إلى مواضعها وبرأته من شرور الأرض المؤلمة وجعلته نورا سابحاً داخلاً في نورها يتصرف بتصرفها. فطوبى له من كاهن عُرفت له كهانته وأُكرم بها وصُيِّر ملكاً. فسبيل من بعده أن يبلغ خطته ويحذو حذوه» (ص١٦٦) ومن ملوكهم

كلكن أوَّل من أظهر الكيمياء بمصر، وكانت الملوك قد جعلتها من قبل سرية. كان يرتفع فيقيم في قبة على رأس الهرم ولذا سُمّي حكيم الملوك لتفوقه على جميع الكهنة. ولما استزاره نمرود ملك العراق، وكان في زمانه، أقبل على أربعة أفراس ذوات أجنحة تحمله. يحيط به النور كالنار وحوله التماثيل الهائلة تحرسه، متحزمٌ بتنين عظيم فاغر الفاه، وبيده قضيبٌ من آس أخضر كلما رفع التنين رأسه ضربه بالقضيب! (ص١٩٧-١٩٨). غير أن الذي يلي البودشير في الأهمية هو الملك سوريد. وكان قبل الطوفان بثلاثمائة سنة. وهذا الملك الكاهن العليم هو باني الهرم الأكبر. حين علم في رؤيا بأمر الكوارث الفلكية القادمة من ماء أو نار أمر ببناء برابي وأعلام عظام له ولأهل بيته، تحفظ أجسادهم وما أودعوه بها من أموالهم، وزبروا فيها وفي سقوفها وفي حيطانها واسطواناتها جميع العلوم الغامضة، وصور فيها صور الكواكب العظام منها والصغار، ورسم ذلك بعلامات تعلم بها. وزبر فيها أسماء العقاقير ومنافعها وعمل الطلسمات وأشكالها وعلم الحساب والهندسة وغير ذلك مما يُنتفع به. وأمر بقطع الأساطين العظام وبنشر البلاطات الهائلة واستخراج الرصاص من أرض المغرب وإحدار الصخور من ناحية أسوان وكانت سوداء عظاما تُساق في العجل فجعل منها أساس الأهرام الثلاثة الشرقي والغربي والملوَّن. فوُضعت أسس الأهرام وبُنيت في ست سنوات. وجعل الملك أبوابها تحت الأرض بأربعين ذراعاً في آزاج مبنية بالرصاص والحجارة طول كل أزج منها مائة وخمسون ذراعاً. وكان ابتداؤهم لبنائها في وقت سعد اجتمعوا عليه وتخيروه. فلما فرغ منها كساها ديباجا ملوناً من فوقها إلى أسفلها وعمل لها عيداً لم يبق في المملكة أحد إلا حضره. ثم أمر بعمل ثلاثين مخزناً بُنيت من حجارة صوان ملونة في الهرم الغربي، ومُلئت بآلات الزبرجد والتماثيل المعمولة من الجواهر الغالية، والطلسمات الغريبة، وآلات الحديد الفاخر والسلاح الذي لا يصدأ، والزجاج الذي يُطوى فينطوي ولا ينكسر، وأصناف العقاقير المفردات والمؤلفات، والسموم القاتلات وغير ذلك مما يطول وصفه ولا يدرك عده. ونقل إلى الهرم الآخر وهو الشرقي أصنام الكواكب والقباب الفلكية، وما عمل أجداده من التماثيل والدخن الذي يتقرب بها إليها ومصاحفها، وما عمل لها من التواريخ والحوادث التي مضت والأوقات التي يُحدث فيها ما يُنتظر، وذكر من يلي مصر إلى آخر الزمان، ودوّن

أدوار الكواكب الثابتة وما يحدث في دورانها وقتاً وقتا، وجعل فيها المطاهر وما أشبه ذلك من هذه الأشياء. وجعل في الهرم أجساد الكهنة في توابيت من صوان أسود، مع كل كاهن مصحف فيه عجائب صنعته وعمله وسيرته وما عمل في وقته. وجعل مع أجسادهم مصاحفهم التي كتبوها في ورق الذهب، ذكروا فيها جميع ما كان وما يكون وما قد عملوه من العجائب، وجعل في الحيطان من كل جانب أصناماً تعملُ بأيديها جميع الصناعات، على مراتبها وأقدارها وصفة كل صنعة وعلاجها، وما يصلح لها، كأنَّها ما نسميه اليوم Les robots. وزبر على الصور جميع علاجات الأشياء وعلم النواميس، ثم جعل فيها أموال الكواكب التي أهديت إليها، وأموال الكهنة وقدر ذلك لا يحصى عددا ولا وزنا. وجعل لكل هرم منها صنماً خازناً حارساً وضَمَّدها بالأرواح الروحانية، وذبح لها الذبائح لتمنع من أنفسها من أراد الوصول إليها، إلا من قرَّب لها وعمل لها بأعمال الوصول. ولما فرغ من ذلك نقش عليها ما تفسيره بالعربية «أنا سوريد الملك بنيتُ هذه الاهرام في وقت كذا من الزمان وأتممتُ بنيانها في ست سنين. فمن أتى بعدي وزعم أنه ملك مثلي فليهدمها في ستين سنة، وقد عُلِمَ أن الهدم أيسر من البنيان، وإني قد كسوتها بالديباج فليكسها من أتى بعدي حصيرا»! (ص١٠٨- ١١٠و١٣٣-١٣٨و١٤١-١٤٢)

صنائع الملوك

هؤلاء الملوك - السحرة، عدا عن بنائهم للمدن المسحورة والبرابي المخصصة لهذا الكوكب أو ذاك والتي تقوم على حراستها الأرصاد الروحانية، أو المنارات وفي أعلاها المرايا السحرية، عملوا في مصر عجائب لا تحصى ولا تُعد. هذه العجائب هي عبارة عن أجهزة طلسمية حبست فيها روحانيات كوكبية فائدتها اجتماعية صرفة. أغلبها يدفع عن الناس المضار سواء من الأعداء أو الوحوش أو الدواب المفسدة للزروع أو التماسيح والضفادع. منها تمثال طائر على عمود من نحاس؛ إذا اقترب الوحش والحيات من المدينة صفر ذلك الطائر صفيراً عالياً فترجع تلك الحيوانات هاربة (ص١٥٦). ومنها الأصنام النحاسية المنصوبة على أبواب المدينة الأربعة؛ إذا حاول عبورها غريب أُلقي عليه السبات فينام عند الباب

لا يبرح حتى يأتي الحرس فيأخذه (ص ١٦٥-١٥٧). أو الشجرة من نحاس وفيها تمثال غراب ناشر الجناحين في فمه أفعى، فإذا وقع على الشجرة غراب مات (ص ١٦٠). أو التماثيل من الصوان في يدها قفة ومسحاة جُعلت لوقف زحف الصحراء (ص١٦١). أو الحياض التي لا ينقص ماؤها أبداً ولو شرب منها أهل الأرض (ص١٦٢). أو القدح السحري الذي انتهى أخيراً إلى الإسكندر (ص١٦٢-١٦٣). أو المنار الذي وُضع بأعلاه صورة رأس إنسان يصيح كلما مضت ساعة من الزمان فيعرف الناس بعدد صيحاته الوقت (ص١٤٥). أو التماثيل التي تكشف المجرمين أو تقيم الحدود أو تشفي من هذه العلة أو تلك (ص١٣٢). أو تمثال المرأة المبتسمة لا يراها مهموم إلا تبسَّم ونسي همه (ص١٦٩). أو التمثال الطائر من الذهب على أسطوانة في وسط المدينة لا يمر به زان ولا زانية إلا كُشفت عورته (ص١٧٠). أو الشجرة العظيمة التي تحمل من كل صنف من أصناف الفاكهة (ص١١٧). أو شجرة العدل المعدنية لها أغصان حديد بخطاطيف حادة، إذا تقرب الظالم إلى الملك تقدمت إليه تلك الخطاطيف، وتعلقت به وشبكت يديه، ولم تفارقه حتى يحدث عن نفسه بالصدق ويعترف بظلمه ويخرج من ظلامة خصمه (ص١٠٥). وغيرها كثير من الصور الناطقة والتماثيل الضاحكة والأصنام التي تُكلّم الناس وتجيب على أسئلتهم.

ديانة المصريين

أما ديانة المصريين، فكانت في الأصل التوحيد في زمان عرباق من ولد آدم الذي هاجر إلى مصر كما في زمان بيصر بعد الطوفان. ثم أنهم، كما أراد أصحاب قصص الأنبياء، تحوّلوا إلى عبادة الأصنام، وصار المصريون صابئة يعبدون الكواكب ويقيمون لها التماثيل والبرابي. بعضها لكوكب بعينه، هو في أكثر الأحيان الشمس، وبعضها للكواكب السيارة مجتمعة. وفيما يُشبه أن يكون صدىً باهتاً لما بقي في الذاكرة المصرية من عبادة العجل أبيس الذي يُشاهد رسمه على جدران المعابد، يروي المصنف، على ضوء قصة العجل الذهبي وما يُعرف في علم النجوم من وقوع الثور في قسمة زُحل، كيف أدخل الملك مناوس عبادة البقر في

الديانة المصرية. كانت للملك عناية بثور أبلق حسن الخلقة والقرنين. وذات يوم كلَّم الثورُ الملك وطلب منه أن يتعبَّد له فيكفيه جميع أموره. ومن يومها أُقيم الثور في الهيكل وجُعل له الخدم والكهنة وأقبل المصريون على عبادته. ثم أن الثور أخبرهم بعد مدة أنه سيلحق بعالمه وأمرهم أن يصنعوا له تمثالاً من الذهب إذا كان زُحل في شرفه والشمس ناظرة إليه. فكان التمثال يخبرهم بالعجائب وبما يحدث وقتاً بعد وقت، ويجيبهم بكل ما يسألونه عنه. وعظم أمر ذلك التمثال ونذرت له النذور وقربت له القرابين وقصده الناس من جميع أعمال مصر وما قرب منها (ص١٧٢-١٧٥). إذا كان مناوس أدخل عبادة الثور في دين المصريين، فإن الملك سهلون تعبَّد للنار وعمل بيتاً لتعظيمها. لقد تجلَّت له امرأة عظيمة من «نور حار يابس» وقالت له: «أنا صورة النار المعبودة في الأمم الخالية وقد أردتُ أن تحيي ذكري!» (ص١٢٧-١٢٨). إلاّ أن عبادة الكواكب كانت دائماً الغالبة.

على الرغم من أن قصصاً موازية لتاريخ مصر القديمة قد تألَّفت في العصور المتأخرة كتلك التي تُنسب لوهب بن منبه وتختزل تاريخ مصر بالفراعنة الستة[(١)]، فرواية ابن وصيف شاه هذه عرفت أوسع الانتشار وسيتبناها المصنفون المتأخرون، المصريون منهم خاصةً، بالإضافة إلى رواية ابن عبد الحكم وما كتبه المسعودي. فنحن نجد فصولها جزئياً أو كلياً لدى ابن سعيد المغربي (٦٨٥/ ١٢٨٦)[(٢)] والنويري (٧٣٣/ ١٣٣٣)[(٣)] والمقريزي (٨٤٥ / ١٤٤٢)[(٤)] وابن تغري بردي

(١) ابن إياس، بدائع الزهور، ص ١٥-١٧. والقصة، وهي متأخرة، تدور حول الفراعنة الستة الذين ملكوا مصر. وهم لا يختلفون كثيراً عن ملوك أخبار الزمان.

(٢) الذي عاد إليه ابن خلدون، تاريخ، ج٢ ص٨٤-٩١.

(٣) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قمحة وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤، الجزء ١٥، ص ٣-١٠٩.

(٤) المقريزي، المواعظ والاعتبار، الجزء الأوّل في معظم صفحاته. والجدير بالذكر أن المقريزي فيما ينقله من الرواية يُعيد، أحياناً في الصفحة الواحدة، مرّة إلى كتاب «أخبار مصر وعجائبها» لإبراهيم بن وصيف شاه الكاتب (ص ١٠٤، ١٥٦، ٣١٩، ٣٦٦، ٣٩٦،٤٠٧، إلخ) ومرّة إلى كتاب أخبار الزمان للمسعودي (ص٥٦، ٣٢٤، ٣٨٦، ٤٩٨، إلخ). فهو يميز بانتظام بين المصنفين. وهذا يدل على أن كتاب أخبار الزمان كما نعرفه اليوم يجمع كتابين كانا في الأصل مستقلين.

(٨٧٤/ ١٤٧٠)[١] والسيوطي (٩١١/ ١٥٠٥)[٢] وابن إياس (٩٣٠ / ١٥٢٣)[٣] والقرماني (١٠١٩/ ١٦١٠)[٤] وغيرهم كثير.

مصر الصابئة

منذ اليعقوبي والمسعودي استقر عند المصنفين الإسلاميين، كعقيدة رسمية، أن القبط في مصر القديمة كانوا صابئة كالحرنانيين يعبدون الكواكب ويدبرون الهياكل وأنهم بما برعوا فيه من علم النجوم والطلسمات والسحر بنوا تلك المصانع وأقاموا ذلك البنيان الذي بقي على الطوفان وخلُد في الزمان وحيَّر الألباب. هذا التمثُّل الصابئي لتاريخ مصر الفرعونية أتاح لموسى بن ميمون تفسير بعض أسباب الشريعة الموسوية[٥]. كما أتاح للشهرستاني تقديم تفسير جديد لقصة موسى وفرعون القرآنية خلال تلك المناظرة الطويلة التي أنشأها بين الحنفاء والصابئة. فرعون كان في الأصل من الصابئة وكان هامان وزيره و«صاحب الصنعة». ثم أن فرعون تفطّن إلى أن الإنسان، بقوته العلمية والعملية التي يسخر بها لحاجاته الأصنام الأرضية المُقدَّرة على الهياكل العلوية، أولى بالاعتبار من تلك الأصنام. من هنا كان ادعاؤه الألوهية لنفسه. وأما «الصرح» الذي أمر ببنائه (قرآن، غافر/ ٣٧) فكان في الواقع مرصداً فلكياً الغرض منه الإطلاع على «سر التقدير في الصنعة ومآل الأمر في الخلقة والفطرة» أو، بعبارةٍ أُخرى، كيفية خلق كائنات حيَّة. ونسج السامري على منواله إذ كان هدفه تحويل الثور المعدني بالصنعة إلى ثور

---

(١) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، الجزء الأول، ص٣٩-٤٠ و٤٩-٥٠ و٦٣-٦٥ و٧٣-٧٦.

(٢) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١ص ٣٢-٣٣ و٣٤-٥١ و٧٠-٧١. وبالإضافة إلى أخبار الزمان يذكر السيوطي في مراجعه عن مصر القديمة مُصنَّفاً عنوانه «سجع الهديل في أوصاف النيل» لأحمد بن يوسف التيفاشي (٥٨٠/ ١١٨٤-٦٥١/ ١٢٥٣) (ص ٣٠)، وفيه ينقل هذا الأخير الرواية الحرنانية عن إدريس-هرمس وإقامته بمصر وتأسيسه لدين الصابئة. وكان شيث على قوله هو من هاجر إلى مصر.

(٣) ابن إياس، بدائع الزهور، ص ٩-١٥.

(٤) القرماني، أخبار الدول، ص ٣٧٧-٣٩٥.

(٥) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩١، ٦١٢، ٦٥٨، ٦٦٥ إلخ. ومراجع بن ميمون عن الصابئة هي في الغالب مصنفات ابن وحشية.

حيّ[١]. كما أن بعض الجماعات المناوئة للإسلام الرسمي قد بنت هي الأُخرى على الاعتقاد أن المصريين كانوا صابئين تفسيرها المضاد لقصة موسى وفرعون. كان فرعون، بحسب ما ينقل عنهم، إمام ذلك الزمان وتجسداً سابقاً لخامس الخلفاء الفاطميين[٢]. فمن ثَمَّ قوله لموسى (لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنَّك من المسجونين) (الشعراء ٢٩) وللمصريين (أنا ربكم الأعلى!) (النازعات ٢٤)[٣]. ومن غير أن يتبنى المندائيون هذا الموقف، فإن أسطورة مصر الصابئة قد دخلت في تقاليدهم. فهم يعتقدون أن المصريين كانوا على دينهم. ولذا فهم يقيمون الحداد على فرعون الذي غرق في البحر مع جيشه[٤].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٣٤-٣٥.

(٢) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج٢، ص٦٢٤.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٩٧ نقلاً عن كتاب «السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم» الذي يضيفه البغدادي وسواه لدعاة الإسماعيليين.

(٤) رشدي عليان، الصابئون حرانيون ومانداثيون، بغداد، ١٩٧٦ ص٦٧ نقلاً عن أبناء الطائفة المندائية.
وراجع أيضاً حول ما يعتقده المندائيون عن تواجدهم في مصر:
Drower, *The Mandaens of Iraq*, pp.264-265.

اليونان والروم

أخذ الإخباريون المسلمون في القرن الثالث والرابع للهجرة تاريخ اليونان (وسموهم ملوك مقدونية أو الإغريقيين) وجيرانهم الروم (ملوك رومية وسيسميهم المتأخرون «اللاطينيين») -ملوكهم وطبقاتهم وسنين ملكهم وسيرهم وحدود ممالكهم وبنودهم، وتقاويمهم وأسماء شهورهم - عن المسيحيين وكتبوهم مثلهم في أنساب التوراة، مُشيرين إلى غلبة الروم على خلفاء الإسكندر في اليونان ومصر والشام، كغلبة الفرس على الكلدانيين، وتبعية الروم لليونانيين في حقل الفلسفة والعلوم والدين[1]. فكانوا في هذا الحقل عيالاً على السريانيين لم يحيدوا عنهم قيد أُنملة. أمّا ما تمثّلوه عن دين اليونانيين والروم قبل التنصُّر وعلاقة «الفلسفة» بتلك الديانة، وهو تمثُّل متعدد، فقد خضع لما عرفوه من الثقافة اليونانية بعد مرور معظمه بالمصفاة المسيحية، وللقيمة، إيجابية أو سلبية، التي أعطتها البيئة

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص ١٤٦-١٥٢. وأبو عيسى بن المنجم، كتاب البيان عن تاريخ سني زمان العالم، نقل عنه أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ص٥٩-٦٦ و٨٤-٨٦. وقد استعان أبو عيسى بكتاب «كورلس اليوناني الذي رد فيه على لليان الذي ناقض الإنجيل». وكرلس أو قورللس كما يسميه المسعودي (التنبيه، ص ١٣٨) هو أسقف الإسكندرية المعروف بالفرنسية باسم Cyrille d'Alexandrie. أما لليان فهو القيصر المرتد يليانوس. والكتاب معروف. والمسعودي، مروج، ج١ ص٢٨٥-٣٠٧ و٣٠٨-٣١٦ و٣١٧-٣٣٨ والتنبيه، ص١١١-١٢٢ و١٢٢-١٩٦. يذكر السعودي مراجعه وهي «كتب النصارى الملكية» (مروج، ج١ ص٣١٦) ومصنفات قيس الماروني ومحبوب المنبجي وسعيد بن البطريق ويحيى بن عدي (التنبيه، ١٥٢-١٥٥) يُضاف إليها قانون ثاون والزيجات (التنبيه، ص١١٢). الطبري، تاريخ، ج١ ص ٧٤١-٧٤٤. والأصفهاني (حمزة)، تاريخ، ص٦٦-٨٠ و٨٠-٨٢ ومراجع الأصفهاني هي، كما ساقها، كتاب الألوف لأبي معشر، وكتاب «رجل رومي» وقع عليه السبي، ومصنف القاضي وكيع الذي استعان بترجمة لكتاب لأحد ملوك الروم كما يقول، ومصنف في أخبار اليونانيين منسوب لحبيب بن بهريز مطران الموصل. والبيروني، الآثار الباقية، ٩١-٩٧ و٢٩ و٥٠-٥١.

الإسلامية، على اختلاف ميولها وعصورها ودولها، لـ«الفلسفة». لم يعرف الإسلاميون شيئاً يُذكر عن ديانة اليونانيين والرومان وآلهتهم وأساطيرهم وآدابهم[1]. وكان يُمكن أن تُستشَف ملامح ذلك الماضي مما وجدوه منثوراً في النصوص المترجمة. وكاد المسعودي ولم يفعل. يجب انتظار البيروني في القرن الخامس لاستنطاق تلك الآثار في سياق المقارنة بين عقائد الهنود ومعتقدات اليونانيين الدينية[2]. ولن يحذو حذو البيروني أحد لا من الفلسفيين ولا من المصنفين في تاريخ الحكماء والأطباء. ولن يعرف كتابه انتشاراً كبيراً.

اليونان الصابئة

كان الجاحظ في مطلع القرن الثالث يعتقد أن اليونانيين يعبدون الكواكب والبروج ويُثبتون لها الحس والعلم والنفع والضر، وسمّاهم دهرية[3]. وحسب أن منهم، بلا ريب، «عبدة الكيان» و«عباد قوة الهيولى». ثم أن الحرنانيين، في الوقت الذي كانت فيه «الفلسفة»، كعنوان لعلوم اليونان وكنظام للعالم، قد فرضت نفسها مع الأطباء والمنجمين والمهندسين وسائر المشتغلين في قطاع الترجمة، صادروا، كما رأينا، المعتقدات الدينية اليونانية وقدَّموا مذاهبهم الملفَّقة من الأفلاطونية السورية المتأخرة على أنها ديانة اليونانيين قبل التنصُّر، وحملوا بافتخار اسم «الحنفاء» الذي كان السريانيون يجمعونهم به مع اليونانيين تحت معنى الجاهلية. منذئذٍ سيشيع الاعتقاد أن اليونانيين والروم، كما المصريين، كانوا قبل التنصُّر صابئة، وستُعتبَر الصابئية صيغةً دينية من الفلسفة. وصفُ اليونانيين بالصابئة ظهر للمرة الأولى في المصنفات الإسلامية، على ما نعلم، عند اليعقوبي في فصل خصصه لمعتقدات اليونانيين الدينية. يكتب هذا الأخير في التاريخ: «وكانت ملوك اليونانيين ومن ملك بعدهم من الروم مختلفة. فطائفة منهم على دين الصابئين وكانوا يسمون الحنفاء وهم الذين يعترفون بخالق ويزعمون أن لهم نبياً مثل أوراني

(١) يمكن مراجعة دراسة إحسان عباس التي حاولت، من زاوية الأدب العربي وحده، الإجابة على السؤال: ماذا ترجم العرب من أدب يونان؟ إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي.

(٢) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ١٨ و٢٤ -٢٧ و٤٣-٤٤ و٤٩-٥١ و٥٧-٥٨ و٦٤-٦٥ و٧٢-٧٥ و٨٠-٨١ و٩٤ إلخ.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٥ ص٣٢٧ والتربيع والتدوير، ص٦٧.

وعاذيمون وهرمس»[١]. لا يميز المصنف في «مقالات اليونانيين ومن تلاهم من الروم ومذاهب متكلميهم وفلاسفتهم وحكمائهم وأهل النظر منهم» بين الفلسفي والديني. فبعد أن ذكر دين الصابئين أضاف جملة «طوائف» يونانية كالدهرية والسوفسطائية وأصحاب الحبّة وطائفة أخرى -هم على الأرجح الذين سماهم الجاحظ من قبل «عبدة الكيان»[٢]. وعلى منوال اليعقوبي ينسج المسعودي ويعمّم ويفرض في مطلع القرن الرابع التمثل الذي سيطغى في دار الإسلام لدين اليونان والروم[٣]. في التاريخ يجعل المسعودي ملوك الروم طبقتين: من جهة الملوك الحنفاء «وهم الصابئون»[٤]، و«كانوا على دين الصابئة وهي الحنيفية الأولى»[٥]، ومن جهة المتنصرون وأوّلهم قسطنطين بن هيلانة الذي ترك دين الصابئة وأظهر النصرانية وحارب عليها[٦]. الأولون بنوا الهياكل المعظمة للزهرة في إيليا[٧] (بيت المقدس) وفي قرطاجنة[٨] وللمشتري في دمشق[٩]، ولغيرهما في بعلبك وفي إنطاكية والإسكندرية[١٠]. وكانوا يعبدون الأصنام السبعة المقامة على أسماء الكواكب كمثالات لها ويقربون لها القرابين[١١]. وحين ملك يوليانوس (وكتبوا أيضاً «يليانس»)، وكان يخفي الصابئية في أيام سلفه، ارتد عن النصرانية إلى دين

---

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ ص١٤٧.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص١٤٨-١٥١. هل استعان اليعقوبي بكتاب قسطا بن لوقا في «شرح مذاهب اليونانيين» الذي يذكره النديم، الفهرست (ص٣٥٣)؟

(٣) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص٢٠: «وكانت عامة اليونانيين صابئة مُعظِّمة للكواكب دائنة بعبادة الأصنام».

(٤) المسعودي، التنبيه، ص ١٢٢، ١٢٣، ١٣٤.

(٥) المصدر السابق، ١٣٦.

(٦) المصدر السابق، ص ١٣٧. ينقل القاضي عبد الجبار (تثبيت دلائل النبوة، ص ١٦٢-١٦٣) أن قسطنطين «جاء إلى الجزيرة وقصد حران وأعمالها وكانوا في تعظيم الكواكب أشد مما كان بأثينة وبلاد الروم فأكره أهلها على أكل الباقلاء وهو محرم عندهم ووضع فيهم السيف حتى أبادهم وهرب من هرب منهم في الجبال فطلبهم بنفسه وكانوا يعيبون البرص فكان له فيهم فضل حرص».

(٧) المسعودي، التنبيه، ص١٢٨.

(٨) المسعودي، مروج، ج٢، ص ٢٤٤.

(٩) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٦٠.

(١٠) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٥٨ و٢٦٠ و٢٤٣ والتنبيه، ص ١٣٢.

(١١) المصدر السابق، ص١٣٨.

الصابئة (رجع «إلى مذهب الفلاسفة» يقول صاحب الفهرست)[١] وأعاد عبادة «التماثيل التي جعلها الصابئون مثلاً للجواهر العلوية والأجسام السمائية التي هي وسائط بين العلة الأولى عندهم وبين الخليقة في العبادات»[٢]، وأجبر الناس على «إلقاء اللبان على النار والأكل من ذبيحة الحنفاء»[٣]. وإذا كان المسيحيون يسمونه البزتاط وباربيدس أي المرتد، فالصابئون يسمونه أوسيبوس أي المؤمن التقي[٤]، ويزعمون أن قسطنطين انصرف عن دين الصابئة لأنه أُصيب بالبرص، الأمر الذي يحول عند قومه الصابئين، كما عند الحرنانيين، بينه وبين العرش في حين أن المسيحية لا تقيم لذلك اعتباراً[٥]. وكاليعقوبي، لا يرى المسعودي حدوداً واضحة بين تعاليم الفلسفة اليونانية وبين معتقدات اليونانيين الدينية ما عدا بطبيعة الحال ما توازى من هذه التعاليم مع التمييز التقليدي بين الخواص والعوَّام، بين مذاهب الخاصة التي نصرها فرفوريوس والفلسفة الطبيعية الأولى التي دان بها حشو اليونانيين ودافع عنها أنابو المصري وثبت عليها الحرنانيون، وإن كان الحرنانيون والمصريون يخالفون اليونانيين في القبلة وفي ما أحلوا أو حرَّموا من المطاعم. وبسبب هذه العلاقة بين الفلسفة ودين الصابئة طمس الروم حين تنصَّروا معالم الفلسفة اليونانية وأغلقوا الهياكل[٦].

باستثناء الأدبيات النجومية التي جعلت من أرسطو وريثاً لهرمس ومعلماً للإسكندر ونسبت إلى هذا الثالوث الهرمسي كثيراً من المصنفات السحرية والعجائب[٧]، لم يتألف لليونانيين في دار الإسلام تاريخ ديني أُسطوري خاص يتمحور حول شخصيات شبيهة ببرهمن أو أوشهنج أو سواهم من أبطال الأمم. لقد

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣١٤.

(٢) المسعودي، التنبيه، ص١٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٥-١٤٦. مروج، ج١ ص ٣٢٢.

(٥) المسعودي، التنبيه، ص ١٣٧.

(٦) المسعودي، مروج، ج١ ص ٣٢١.

(٧) أهمها كتاب الاسطماخيس الذي وضعه أرسطو للإسكندر كما في غاية الحكيم، ص ١٩٨-٢١٠. يقول ابن خلدون: «وكتب أرسطو شرح كتاب هرمس وترجمه من اللسان المصري إلى اليوناني وشرح ما فيه من العلوم والحكمة والطلسمات... وكتاب الاسطماخيس (...) وكتاب الاستماطيس يحتوى على فتح المدن والحصون بالطلسمات والحكم...» ابن خلدون، تاريخ، ج٢ ص٢٢٣.

اختزل الإسكندر تاريخ الملوك اليونانيين. وأُلحق اليونانيون، بما هم صابئة، بالتراث المصري عبر هرمس وأغاثاديمون والفلسفة الأولى. من الصحيح أن سولون يضطلع بدور واضع النواميس لأهل أثينا، وأن ثابت بن قرة جعل منه واحداً من أعلام الصابئة، لكن مكان سولون المتواضع في أدبيات سير الفلاسفة، على الرغم من إقامته بمصر وسماعه من الكهنة، لم يجعل منه بطلاً هرمسياً[1]. وكذلك أوميروس فقد عرف كشاعر. يقرأ الفارابي في أحد النصوص الأفلاطونية أن زاوش أبا البشر الذي ينتهي إليه النسب هو واضع النواميس[2]. كان هذا حافزاً للتوحيد بينه وبين آدم[3]. لكن زاوش Zeus الذي يتندّر البيروني على مغامراته الجنسية بقي مجهولاً تماماً. ومثله أورفايوس وأبولون[4]. وعلى الرغم من ادعاء الحرنانيين النبوة لأراطس ودوروثيوس وواليس وأوميروس وأورفايس وأراني وسواهم، بقي هؤلاء عاطلين من كل حِلية هرمسية. حتى بليناس صاحب الطلسمات، وكان من الممكن أن يتحوَّل إلى بطل لحلقة من الأساطير، بقي هامشياً ولم يحظ حتى لدى الحرنانيين بأية مكانة خاصة. ولعل الشخصية اليونانية الوحيدة التي أكسبها المتطببون الإسلاميون، على غرار معلميهم اليونانيين، سمات هرمسية، ومثّلت على نحوٍ ما أسطورة البطل الملهم هي شخصية أسقلبيوس، تلميذ هرمس، صاحب الهيكل الموصوف والعصا من شجر الخطمى الذي سيجعل منه ابن وحشية رسولاً للشمس[5].

---

(١) السجستاني، صوان الحكمة، ص١٩٠-١٩٢. يعتقد الشهرستاني أنه كان يُعد من «الأنبياء العظام بعد هرمس وقبل أفلاطون»، الملل والنحل، ج٢ ص١٠٤-١٠٥.

(٢) تلخيص نواميس أفلاطون لأبي نصر الفارابي، نشره عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص٣٧.

(٣) يشير المقدسي إلى محاولة صوب هذا النحو: «ومن القدماء من يسميه [أي آدم] زاوش»، البدء والتاريخ، ج٢ ص٩٧.

(٤) أو «أبولن» أو «أبُلُّه» هو عند ابن جلجل «أوّل حكيم تكلّم في الطب ببلد الروم»، طبقات الأطباء والحكماء، ص ١٥. هذا لعلاقة البنوّة بين اسقليبوس وأبولون في الميتولوجيا اليونانية. والفارابي في تلخيص النواميس يذكر «أفولون» مع زاوش كواضع للنواميس، عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص٤٠. وينفرد ابن حزم بالإشارة إلى أن الصابئة يوحدون بين أبلون وبين نوح. ابن حزم، الفصل، ج١ ص٣٥.

(٥) جمع ابن أبي أصيبعة، ما كان معروفاً في دار الإسلام عن أسقليبوس في عيون الأنباء (دار مكتبة الحياة)، ص٢٩-٣٨.

بيد أن الجانب الأسطوري من الهوية الصابئية الحرنانية، كما الجانب العقائدي عامة، لم يكن إلاّ تلفيقاً متأخراً لا يدل على اطلاع خاص ومعرفة وثيقة بالثقافة اليونانية أو الرومانية أو المصرية. كان الجميع على قدم سواء لهذه الجهة وينهلون من مصادر مشتركة. الأمر الذي ترك هامشاً صالحاً كوَّنَ فيه الفلسفيون الإسلاميون في أدبيات سير الفلاسفة وأخبار الحكماء، صيغة توحيدية من التراث اليوناني حفظ للفلسفة قيمة روحية إيجابية تضاد الصابئية. مع تنبههم إلى الاختلاف في المصادر والمقاصد والطرائق والموضوع بين الدين والفلسفة، وُجد هناك من يزعم في مسألة نشأة الفلسفة أنها مقتبسة في التحليل الأخير من مشكاة النبوة. إذا كان العوّام والحشو من اليونانيين والروم والمصريين صابئة يعظمون الكواكب ويعبدون الأصنام، فإن فلاسفتهم وهم علماؤهم وحكماؤهم كانوا يقولون بالتوحيد ويثبتون الخالق وتدور مباحثهم حول العلة الأولى. يجب أن نعتقد أن أرسطو، حكيم اليونانيين والفيلسوف بامتياز، كان يتمتع في مطلع القرن الثالث بسمعة دينية صالحة لكي يقول للمأمون في الحلم «عليك بالتوحيد»[1] فلا يشك أحدٌ في أن يُنسب إليه كتاب الربوبية الذي «بيَّن فيه التوحيد» كما يعتقد اليعقوبي[2]، وغيره من المصنفات المنحولة. ولا ريب أن الرسائل المشهورة التي تبادلها، زعموا، مع الإسكندر، الذي استفادت صورته من صورة ذي القرنين القرآني، وكان البيزنطيون والسريان قد كشطوا عنها آثار الوثنية وصبغوها بصبغتهم، أسهمت في ذلك. تقول الأسطورة التي ينقل أبو حنيفة الدينوري-معاصر اليعقوبي- طرفاً منها: «كان بأرض الروم رجلٌ من بقايا الصالحين في ذلك العصر حكيمٌ فيلسوف يسمى أرسطاطاليس يوحد الله ويؤمن به ولا يشرك به شيئاً، التقى به الاسكندر، وكان من قبل طاغياً جبّاراً، فتحول إلى الهدى وخطب القوم «إنا كنا قبل اليوم نعبد أصناماً لا تنفع ولا تضر وإني آمركم بعبادة الله وحده لا شريك له» فاتبعه أصحابه ثم كسر الأصنام وكتب

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٠٤.

(٢) اليعقوبي، تاريخ، ص ١٣٢. يذكر اليعقوبي بين مؤلفات أرسطو «كتابه في التوحيد» ويرمي إلى كتاب الربوبية من غير شك.

الكتب بعبادة الإله الذي خلقنا جميعاً وفرقت الكتب في شرق الأرض وغربها»[١].
ومن المحتمل أن رسالة الكندي «فيما جرى بين سقراط والحرانيين» التي ذكرناها سابقاً كانت تشير إلى خلاف سقراط على قومه في عبادة الأصنام كما تنص أدبيات قصص الفلاسفة حيث نرى سقراط، تلميذ فيثاغورس، في لبوس الزاهد المتأله الذي يحاول صد قومه عن عبادة الأصنام ويأمرهم بعبادة الواحد الصمد لا الحجارة المنحوتة، ويقابل ذوي الشرك بالحجج والأدلة[٢]. «ولما خالف في عبادة الأوثان عامة قومه وانحرف عن تسمية الكواكب آلهة في لفظه» أفتى قضاة أثينا بقتله[٣]. هذه الصورة المستلهمة من كتب البدء للفيلسوف المتوحد، مزيجٌ من سقراط وفيثاغورس، الداعي إلى التوحيد وقطع العلائق والذي يمتح الحكمة من أحد الأنبياء، إدريس أو لقمان، أو من أصحاب أحد الأنبياء، داود أو سليمان، تسود أدبيات سير الفلاسفة وأخبار الحكماء[٤].

---

(١) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص٣٠-٣١. وهذه الرواية عينها سينقلها المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ص٢٢٢-٢٥١ وإليها يومئ سائر من صنف في أخبار الفلاسفة. راجع أيضاً:
Mario Grignaschi, "La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse", dans *Arabic Sciences and Philosophy* (1993), V.3, N.2, pp. 205-234. Cambridge University Press 1993.

(٢) السجستاني، صوان الحكمة، ص ٨٣ و١٢٤-١٢٨. وصاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص٢٣.

(٣) البيروني، في تحقيق ما للهند، ص ١٨-١٩. يكتفي حنين بن اسحق (آداب الفلاسفة، ص ٦٨) بالإشارة إلى أن سقراط كان يقول أن الأصنام لا تنفعه ولا تضره وأنهم أرادوا قتله.

(٤) كما هو الحال خاصةً عند المبشر بن فاتك والشهروزري في نزهة الأرواح. ينقل الشهرازوري (ص ١٠) أن النبي قال عن أرسطاطاليس أنه «كان نبياً جهله قومه». وهذا الاعتبار لأرسطو جعل «مترجم» سر الأسرار ينحله المكانة التي جعلوها في العادة لأسقليبوس، ويدعي أن كثيراً من العلماء عدوا أرسطو في عداد الأنبياء. سر الأسرار لأرسطاطاليس، تقديم سامي الأعور، دار العلوم العربية، بيروت، ١٤١٥/ ١٩٩٥ ص ٥٨.

القسم الرابع

النبط الكسدانيون

الكسدانيون

ابن وحشية وكتاب الفلاحة

قُبيل منتصف القرن الرابع للهجرة نشر أبو طالب أحمد بن الحسين الزيات عدداً من المصنفات يزعم فيها أنه أملاها عليه رجل أسماه ابن وحشية. وقد أورد النديم هذه المصنفات في لائحتين تضمان أكثر من ثلاثين كتاباً. واحدة في باب السحر والطلسمات وواحدة في الكيمياء(١). في ما وصلنا من هذه المصنفات نفسها يذكر ابن وحشية عناوين ما يزيد عن الخمسين كتاباً يزعم أنه ترجمها أو وضعها، تتوزع موضوعاتها على العلوم النجومية (الطلسمات، السحر، الصور الفلكية، أحكام النجوم) والفلاحة والصنعة والسموم(٢). والذي وصلنا من تلك المصنفات ونُشر إلى الآن أو تناوله الدرس فأهمه «كتاب الفلاحة»(٣)، وهو أشهرها وأضخمها، و«شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام»، وهو موضع شك(٤)،

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٧٢ و٤٢٣.

(٢) يحيى مير علم، محمد حسان الطيان ومحمد مراياتي، شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام، (بحث أُعِدّ عن الكتاب المذكور للندوة العالمية الثامنة لتاريخ العلوم عند العرب)، إصدار مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص٩-١٣. واللائحة الواردة في البحث تقريبية.

(٣) الفلاحة النبطية. الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية أبو [هكذا] بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني، تحقيق توفيق فهد، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ثلاثة أجزاء، دمشق، ١٩٩٨. وقد ارتكب فهد أخطاء وفيرة في قراءة المخطوط.

(٤) هذا الكتاب كان قد نشره Joseph HAMMER في لندن عام ١٨٠٦. ثم أعادت طبعه دار الجمل بتحقيق جمال جمعة سنة ٢٠١٠. وبين ذلك نشر مخطوطة الكتاب، كما هي، وكانت محفوظة في مكتبة في طهران، إياد خالد الطباع في آخر كتابه منهج تحقيق المخطوطات، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣. وإلى هذه النشرة نعيد. ومن دواعي الشك بصحة نسبته إلى ابن وحشية ما هو مثبت في آخره من أن صاحبه صنّفه لخزانة أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان سنة ٢٤٠ للهجرة. وبخلاف ذلك، فإن تاريخ=

وكتاب السموم وقد تناوله البحث[1]. يُضاف إلى ذلك ما ساقه مصنفون لاحقون ممن اهتم بالعلوم النجومية كصاحب «غاية الحكيم» ومؤلف «السر المكتوم» والنويري وسواهم من منتخبات أخذوها من مصنفات منسوبة إلى ابن وحشية ومفقودة. وفي كل ذلك ليس من أثر، ولو ضئيل، للكيمياء. ولا زالت عدة كتب أُخرى مخطوطة أبرزها «كتاب تنكلوشا البابلي القوقاني في صور درج الفلك»[2].

أبو طالب هذا من أحفاد محمد بن عبد الملك الزيات. زعم ماسينيون أنه كان شيعياً[3]. وهذا ليس عليه من دليل معروف. وكان محمد بن عبد الملك، وهو ابن أحد تجار الزيت البغداديين، قد وزر للمعتصم والواثق والمتوكل الذي فتك به عام ٨٤٧/٢٣٣. وكان كاتباً شاعراً راعياً لأهل الأدب، منهم الجاحظ، تُرجمت له وباسمه الكتب من اليونانية[4]. ولا نبعد عن الصواب إذا افترضنا أنه أورث لمن بعده عنايةً بالتحصيل ومكتبة كبيرة. أما ابن وحشية، فاسمه الكامل، على ما أورده النديم في ترجمته له، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار بن عبد الكريم بن حرثيا (أو جرثيا أو حرشيا) بن بدنيا بن بوراطيا (أو برناطيا أو برطانيا) الكسداني (أو الكزداني أو الكلداني) الصوفي من أهل قُسِّين أو جنبلاء[5]. وهما

=عمل النسخة التي أُخذت عنها المخطوطة بخط «حسن بن فرج بن علي بن داود بن سنان بن ثابت بن قرة الحراني البابلي القوقاني» مدوَّنة فعلاً في١٦ juillet ١٠٢٢ الموافق للسابع من ربيع الثاني سنة ٤١٣ للهجرة. ولجهة المحتوى فالكتاب ينتمي إلى ما يمكن تسميته «المجموعة النبطية» سواء كان المصنف ابن وحشية أو سواه من المتأخرين. وليس من شك بأن نفحة حرنانية مبثوثة في أساطير الكتاب حول الهرامسة، مما يجعل من هذا الكتاب مكان التقاء كسداني ابن وحشية بالحرنانيين.

(1) Levey, Martin, *Medieval Arabic Toxicology. The Book on Poisons of Ibn Wa'shiya and its Relation to Early Indian and Greek Texts.* Transactions of the American Philosophical Society. New Series, vol. 56, part 7. Philadelphia: the American Philosophical Society.

ولم نطلّع على هذه الدراسة.

(٢) تجد ثبتاً بالمؤلفات النبطية المعروفة لدى بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٤، ص٣١٩ وما بعدها. هذا وقد نقل الصفدي في نكت الهميان في نكت العميان، تحقيق أحمد زكي، المطبعة الجمالية، القاهرة، ١٣٢٩/١٩١١، ص ٦٣-٦٤، صفحتين من «كتاب درج تنكلوشا تعريب ابن وحشية».

(3) Massignon, *inventaire*, p. 396

(٤) ابن خلكان، وَفيات الأعيان، ج٥ ص٩٤-١٠٣ وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (دار مكتبة الحياة)، ص٢٨٤ ويحيى الجبوري، محمد بن عبد الملك الزيات، دار البشير، عمان، ٢٠٠٢.

(٥) النديم، الفهرست، ص ٣٧٢.

بلدتان متجاورتان من سقي الفرات تقع الأولى منهما في سواد الكوفة والثانية بين الكوفة وواسط[1]. يقول صاحب الفهرست أن ابن وحشية «كان يدعي أنه ساحر يعمل أعمال الطلسمات ويعمل الصنعة»، ويفسر لقب الكسداني بقوله: «ومعنى كسداني نبطي وهم سكان الأرض الأولى وهو من ولد سنحاريب»[2]. وبالمقارنة يبدو أن مصدر ترجمة النديم هو ما بثّه ابن الزيات في المصنفات المذكورة عن ابن وحشية من أنه كان «يميل إلى مذهب الصوفية ويسلك طريقهم» (ص١١٣٢)[3] أو ما جرى به قلم هذا الأخير عرضاً في تضاعيف تعليقاته، من حيث هو مترجم، وفيها يقول أنه «جال أكثر الربع المسكون» (ص٥٤٨) وخالط طوايف الصوفية والمتكلمين والعلماء وفاوضهم (ص١٢٤٥)، وأن بلاده «هي سقي الفرات وجنبلا وقُسّين» (ص٥٨٥). وهو صحيح بالنظر إلى معرفة صاحب الفلاحة الدقيقة بهذه النواحي وبعادات أهلها، سواءٌ كان ابن وحشية أو ابن الزيات، وسواءٌ كان الأوَّل شخصية تاريخية أو اسماً مستعاراً. لكن باستثناء صاحب الفهرست والذين أخذوا عنه لم يُنقَل عن أحدٍ فيما وصلنا من المدونات في أخبار العلماء أو طبقات الكتاب أو سوى ذلك أنه عرف ابن وحشية أو سمع به. فهو شخصية تحوم الشبهات حول حقيقتها التاريخية[4]. ولا يخفى ما في ترجمته من الشبه بأخبار جابر بن حيان الملقَّب هو الآخر بالصوفي واشتغال الاثنين بعلوم واحدة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما في الفلاحة من «النبطية» التي لا غش فيها، مما لا نحسب أنه كان من الممكن أن يتوفَّر لابن الزيات سليل العائلة المستعربة منذ فترة طويلة، ملنا إلى الاعتقاد أن ابن وحشية ليس شخصية وهمية وإن كنا لا نعرف عنه شيئاً مُحصَّلاً، وكُنّا نجهل مقدار مساهمته في المصنفات المنسوبة إليه. ومهما يكن من أمر، فنحنُ سنشير باسمه إلى صاحب المجموعة النبطية، منبهين كلّما اقتضى الأمر إلى الصفة التي يدعيها: مصنف أو مترجم.

يزعم ابن وحشية المترجم في أوَّل كتاب الفلاحة أنه كان يسوؤه الاحتقار الذي

---

(١) ياقوت، معجم البلدان، ج٣ ص ١٦٨ وج٤ ص٣٥٠ وانظر بعد.

(٢) النديم، الفهرست، ص٣٧٢.

(٣) في كل مرّة نذكر رقم الصفحة بين هلالين في النص فنحنُ نعيد إلى كتاب الفلاحة.

(٤) يمكن مراجعة مقالة توفيق فهد:
"Ibn Wahshiyya", dans *E.I²*, t.3, p.988 et suivantes.

يتعرَّض له بنو قومه النبط لما انتهوا إليه من «الحمَارية» مع أنهم كانوا قد استنبطوا من العلوم ما عجز عنه غيرهم. فتتبع كتبهم مدفوعاً برغبته ببعث ذكر الأنباط الدارس ومجدهم الغابر وإحياء تراثهم المغيَّب لعلهم ينتفعون به وينتهي الناس عن ثلبهم. ومدفوعاً أيضاً بالغيرة على الناس في زمانه وهم في ما هم فيه من فرط الجهل وما أدخلت عليهم الأديان والشرائع الفاشية فيهم من الغفلة. فوجد بغيته عند جماعة من بقايا الكسدانيين، سكان إقليم بابل القدماء، و«على دينهم وسنتهم ولغتهم» يكتمون تراثهم ويبالغون في إخفائه ويجزعون من إظهاره اتباعاً منهم لرسم قديم يقضي بكتمان الدين. إلاّ أن أبا بكر الذي يتحدَّر من تلك الجماعة ويُحسن لغتها تمكن بالدنانير وبدغدغة العصبية النبطية ولطف الحيلة من الوصول إلى تلك الآثار وترجمتها من لغة القوم، وهي السريانية القديمة، مُستثنياً منها-على زعمه- ما خص الدين والشريعة مقتصراً على ما فيها من العلوم النافعة. فكان إن نقل، من جملة ما نقل، كتاب الفلاحة الذي ترجمه عام ٢٩١/ ٩٠٤ وأملاه على ابن الزيات أو نسخه هذا الأخير عام ٣١٨/ ٩٣٠ بعد وفاة ابن وحشية (ص٥-٨).

هذا ما يقوله. بيد أن «كتاب الفلاحة» الذي تعاقب على تصنيفه، كما يزعم، ثلاثة من علماء النبط، من غير أن يغير الواحد منهم نصوص من سبقه، تفصل بين أولهم ضغريث (أو صغريث) وآخرهم قوثامى مدة تزيد عن عشرين ألف سنة شمسية، لا يحتوي فقط على ما تراكم خلال ذلك الزمن من العلوم الكسدانية المتعلقة بإفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر والثمار مما ينبت في إقليم بابل خاصة والأقاليم المجاورة عموماً ودفع الآفات عنها، وتنظيم الضياع وتدبيرها، ولا على ذكر الخواص التي تتمتَّع بها هذه النبتة أو تلك الشجرة، أو فوائد الثمار والبقول الصحية بالنظر إلى طب الطبائع الأربعة، أو كيف تُطبخ في هذه القرية أو تلك، أو الطلسمات المنجحة للنشوء، أو تدابير «السحرة» في علاج الأمراض التي تعرض للمنابت. إن المحرر الأخير للكتاب، وهو قوثامى، بواسطة الاستطرادات الطويلة والتعاليق التأويلية، أو المناظرات التي يجريها على ألسنة أبطاله، أو الأسماء الغريبة والألقاب ذات الدلالات التي يغدقها على الأعلام، أو عناوين المصنفات والرسائل التي يذكرها متوسعاً أو مختصراً، وخاصة بواسطة تقنيات قد يحسده عليها الروائيون، يُدرج المادة الفِلاحية في إطار إخباري ويزحزح الستار، بلمسات خفيفة، صفحة بعد صفحة، بأسلوب رشيقٍ وسهل، وإن شابت عربيته

عاميةٌ طفيفة، عن عالم غريب هو عالم النبط بما فيه من المجموعات المتنوعة والآلهة والأنبياء والعلماء والأطباء والسحرة والشعراء والملوك والمؤلفات والعادات والتقاليد والأساطير والأعياد والأمثال والمذاهب والفرق والمعتقدات الدينية والهياكل والأصنام والصور والمفاخرات والمساجلات الفكرية التي تدور حول مختلف المواضيع من الكزبرة والبطيخ إلى النبوة وعلل الأشياء.

معلومٌ أن هذه المصنفات قد أثارت جدلاً لم يُحسم بعد حول هوية مؤلفها وتاريخ تدوينها. كان كولسون، وقد التقى بالكسدانيين وبابن وحشية في دلالة الحائرين، قدَّر أن التراث الذي ينقله كتاب الفلاحة يعود إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد. واقتصد آخرون فعيَّنوا أزماناً متأخرة تتراوح بين القرن السادس قبل الميلاد والقرن الميلادي الثالث. وبالضد من ذلك، بدا لغوتشميد الذي خصص لهذا الموضوع مقالةً طويلة[١] تناولت كتاب الفلاحة وشوق المستهام وكتاب تنكلوشا (وكانت لا تزال مخطوطة)، أن هذه الكتب منحولة، وأن مؤلفها الحقيقي، ابن وحشية أو ابن الزيات، قد استعان بمصادر متنوعة يونانية أو هندية أو فارسية في النجوم أو السموم أو السحر كانت مبذولة شائعة في دار الإسلام في القرن الثالث الهجري[٢]. وحظيت هذه المقالة بقناعة الراسخين في الإسلاميات آنذاك منهم نولدكه[٣] وبروكلمان[٤] ونلينو[٥] وماسينيون[٦] من غير أن ترضي كولسون وجماعات ممن تتلمذ لرينان.

---

(1) Gutschmid, "Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister" dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (*ZDMG*), T.15, pp.1-110, Leipzig, 1861.

(٢) يستطيع الراغب في الاطلاع على هذا الجدل التاريخي مراجعة مقالات توفيق فهد التي ضمَّها إلى الجزء الثالث من كتاب الفلاحة وإلى مقالته عن ابن وحشية في الـ *E.I.* كما اقتص جاكو هامين أنتيلا تاريخ النقاش في صفحات عديدة غنية بالأسماء والمواقف مع محاولة تفسير لها. راجع:

Jaakko Hämeen-Anttila, *The last Pagans of Iraq*. pp.3-10

(3) Nöldeke, Noch Einiges über die "Nabatäische Landwirthschaft", dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (*ZDMG*), T.29, pp.445-455, Leipzig, 1875.

(٤) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٤ ص٣١٩.

(٥) كرلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب، ص ١٩٦-٢١٠.

(6) Massignon, *Inventaire*, p.396.

هذا السجال اشتعل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وكأنَّ غلبة الرأي القائل بتزوير المصنفات النبطية قد حطَّ من قيمتها فانصرف النظرُ عن دراستها. وخبا الاهتمام بها دهراً ليعود إلى الظهور منذ أقل من عقدين حين حقق توفيق فهد كتاب الفلاحة ونشره عام ١٩٩٥ وأنشأ المحاضرات والمقالات الكثيرة حوله فجدد الاهتمام به بعد الإهمال الطويل الذي سقط فيه[١]. وبين ذلك كانت الأبحاث الأركيولوجية في تراب العراق القديم والدراسات المختصة بالفلاحة القديمة قد غيَّرت معطيات المشكلة. إننا لا نجد لعالم النبط، كما ترسمه مصنفات ابن وحشية، ملوكه وأعلامه وأديانه، مكاناً في التاريخ المعروف لبلاد ما بين النهرين من السومريين إلى الفتح الإسلامي. على الرغم من حماسة فهد في تقريب بعض الأسامي المعروفة في تاريخ العراق من أسامي أعلام المجموعة النبطية، وهي حماسة أدّت به إلى ارتكاب العجائب[٢]، فلا شيء على الإطلاق من المعطيات الإخبارية في كتاب الفلاحة يتفق مع ما كشفت عنه الأركيولوجيا الحديثة من ماضي العراق. من هنا سقط من الدراسات الرصينة الرأي القائل بالإرث البابلي سقوطاً كاملاً[٣]. هذا وقد تبيَّن من جهة أُخرى أن صاحب المجموعة النبطية قد استعان، فيما يتعلَّق بالنجوم والفلاحة، بعددٍ من المصادر تمكن البحث من الاهتداء إلى بعضها[٤]. هذه المعطيات قطعت بأن الكتاب مُفتعل

---

(١) يجد الراغب ثبتاً بمقالات توفيق فهد عن ابن وحشية والفلاحة النبطية وقسماً كبيراً من هذه المقالات في الجزء الثالث من كتاب الفلاحة ص١٢-١٣ من القسم الفرنسي.

(٢) مثل تقريبه جلجامش من كاماس أو كاماش النهري (وهو من أعلام الفلاحة النبطية المغمورين) لمجرد التشابه اللفظي، أو وضعه بابا -وهو في كتاب الفلاحة مُصنِّف خرافات- في لائحة ملوك النبط وتقريبه من بابا الملك الأردواني الذي ذكرته المصادر الإسلامية، غير منتبه إلى أن اسم «بابا» (أو «فافا» كما يُلفظ أيضاً في بلاد الجرامقة إذا «ركّخوا»)، هو من الأسماء الآرامية الشائعة. والمصادر السريانية تحفل بالعشرات من الـ«بابا» أو الـ«فافا».

(٣) بما يخص تاريخ تأليف كتاب الفلاحة، تعتبر دراسة محمد الفايز خارج الاعتبار. فهي تخلو من الحس النقدي.

Mohammed El Faïz , *L'agronomie de la Mésopotamie antique: analyse du "Livre de l'agriculture nabatéenne" de Qût âmä.* E.J. Brill, Leiden, 1995.

(4) Hämeen-Antilla, *The last Pagans of Iraq.* pp. 11-16 et 52-84.

بوراوي الطرابلسي، نشأة علم الفلاحة العربي، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

وأن العالم النبطي هو عالم مُتخيَّل أيّاً ما كان زمن تصنيف كتاب الفلاحة. وصار الفحص عن زمن تصنيفه ينحصر بالتالي بين رأيين: الرأي القديم الذي لا يزال غالباً لدى المشتغلين بالدراسات الإسلامية القائل أن ابن وحشية (أو ابن الزيات) هو مصنف تلك الكتب بالعربية بين أواخر القرن الثالث للهجرة ومطلع القرن الرابع. والرأي القائل أن تلك المجموعة، كتاب الفلاحة على الأخص، يعود تدوينها بالآرامية، إلى القرن السابق للإسلام، على قول المقل، أو إلى القرن الثالث للميلاد على قول المكثر، وأن ابن وحشية قد اكتفى بترجمتها. هذا الرأي مال إليه الأستاذ سزكين، ودافع عنه من الأكاديميين توفيق فهد ومؤخراً جاكو هامين أنتيلا (Jaakko Hämeen-Anttila). وكلٌّ منهما دخل من باب واحتج بحجج وانتهى إلى نتيجة.

كتاب الفلاحة والوثنية اليونانية المتأخرة

إن كتاب الفلاحة هو كتاب إقليم بابل. لا جدال في ذلك. لذا، حين يُطرح السؤال عن البيئة التي أنتجته فالطريقة تقضي أن نفحص في أي الطبقات المعرفية التي عرفها إقليم بابل، منذ القرون الميلادية الأولى حتى القرن الرابع للهجرة، يستوي الكتاب. هذا ما كان يُنتظر من توفيق فهد أن يباشر به. غير أن هذا الأخير، الذي تحيَّر زمناً بين الآراء، مُتنقلاً بين رينان ونولدكه، تنكَّب طريق السواد الغامض، وتجاهل دراسة غوتشميد، وذهب يبحث عن المرجعية المعرفية للكتاب في بقايا الوثنية اليونانية المتأخرة، في بقعة يتركنا نتخيَّل أنها الشمال السوري أو غربي الفرات. ففي المقالة التي خصصها لهذا الموضوع اعتبر أن المعطيات الدينية في الكتاب تنبئ أنه دُوِّن في بيئة وثنية قد اختلطت فيها «الغنوصية والهرمسية المستمصرة والمفاهيم الإيرانية اختلاطاً يستحيل معه تخليص بعضها من بعض»، في فترة حاولت فيها الوثنية اليونانية التي كانت تلفظ أنفاسها أن تنهض إلى الحياة، تاركةً بصماتها فيه، أي بين القرنين الميلاديين الثالث والخامس[1].

نعتقد أن هذه المقالة قد طاش سهمها. من الصحيح أن الدين النبطي، كما

---

(1) T. Fahd, "Données religieuses de l'Agriculture nabatéenne", dans الفلاحة النبطية، ج٣ ص١٦٩-١٧٤.

يبدو في كتاب الفلاحة، يوحي بأنه من رواسب الأفلاطونية المحدثة، وأن «الكسدانيين» يولون الشمس محلاً في التدبير يُخيَّل لنا معه، للوهلة الأولى، أن نسباً مباشراً يصلهم بالوثنية الفلسفية المتأخرة كما تبدو عند أمليخوس ويوليانوس. ومن الصحيح كذلك أن مصنف كتاب الفلاحة استخدم مصادر يونانية فلاحية ونجومية، وأن الكثير من العناصر ذات الأصل اليوناني، مما لم يقع عليه فهد فلم يشر إليه، موجود في كتاب الفلاحة. منها مثلاً التشبيه الأفلاطوني للإنسان بالشجرة المقلوبة الذي ينسبه قوثامى لينبوشاد (ص٧٥٩و٣٦٠ و١١٣٢)، أحد الثلاثة الذين توالوا على تصنيف كتاب الفلاحة. هذا كله صحيح. بيد أن انتقاء هذه السمات اليونانية الأصل وتجاهل ما عداها لا يحسم تاريخ التدوين. إن كتاب الفلاحة موسوعة جمع فيها مصنفها من كل حدبٍ وصوب. فإذا اقتصر الأمر على انتقاء هذا العنصر أو ذاك من الكتاب، فلاحياً كان أو نجومياً أو مذهبياً أو سواه، ثم البحث عن أصل هذا العنصر أو ما يشبهه، وإرجاع الكتاب، بالاستناد إلى ذلك، إلى هذه الثقافة أو تلك وإلى هذا الزمن أو ذاك، تصبح جميع الافتراضات، شرَّقت أم غرَّبت، قدُمت أم حدثت، ممكنة ومتساوية. أمّا ما نجده في المجموعة النبطية من القرابة بالفلسفة اليونانية، وقد كاله فهد بالمغرفة الكبيرة حيث يتوجَّب استخدام الموازين الشديدة الحساسية، فضعيف وغير مباشر. وحين نعتبر كيف فهم قوثامى التشبيه الأفلاطوني المذكور آنفاً، وكان شائعاً ذائعاً، ندرك أن الوسائط عديدة وبعيدة بين الأصل الأفلاطوني المحدث الذي ورد فيه التشبيه وكتاب الفلاحة. ومن غير عناء يلاحظ القارئ أن معرفة صاحب المجموعة النبطية بأعلام الفلسفة اليونانية غامضة للغاية وسطحية للغاية. أما معرفته بالميتولوجيا اليونانية، وكانت حاملاً للوثنية اليونانية المتأخرة، فمعدومة بالكلِّية. كما أن معجمه الجغرافي والإتني مقطوع الصلة تماماً بما كان معروفاً شائعاً في هذا الحقل عند الكتاب اليونانيين والبيزنطيين. وفي كل حال فتلك القرابة الباهتة بالفلسفة لا تميِّز الوثنية اليونانية المتأخرة، وتُفسَّر بسهولة إذا افترضنا أن الكتاب قد دوِّن في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة أو بداية القرن الرابع حيث كانت الأفلاطونية المحدثة، وكذلك العلوم النجومية، شائعة مبتذلة يُفصِّل منها هذا أو ذاك ما شاء من الأثواب والأسمال.

ولعَلّ الذي يدفع باتجاه الفترة الزمنية السابقة للإسلام عند توفيق فهد وجاكو أنتيلا وسواهما ممن يرى رأيهما هو ما في المجموعة النبطية من الوثنية المتمثلة بتأليه الكواكب وعبادة الأصنام. إننا نعرف ما يكفي عن المعتقدات الدينية السابقة والمرافقة لانتشار المسيحية في اليونان ومصر وسوريا والعراق وآسيا الصغرى. على ضوء ذلك يتضح لنا أن الوثنية النبطية لا تذكّر على الإطلاق بعلاقة الوثنية بالمقدَّس كما عُرفت حتى القرن الميلادي الخامس وقبله وبعده في حرّان أو الرها أو منبج أو بعلبك أو غزّة أو بيروت[١]. كما أن مقارنة الإله الشمس في كتاب الفلاحة بالإله الشمس في رسالة يوليانوس المرتد[٢] تدلُّ على بيئتين دينيتين مختلفتين تماماً. وفيما لو صحَّ وجود قرابة روحية قوامها عبادة الكواكب بين وثنية كتاب الفلاحة والوثنية اليونانية المتأخرة، فلا أحد يجهل أن الوثنية اليونانية مدينة بتأليه الكواكب وباللاهوت الشمسي خاصةً للبابليين. ومعبد «ماران شمش» (السيد الشمس) لا زال قائماً في الحضر. ومن المعلوم أن تأثر الشرقيين بالديانات اليونانية أو الرومانية كان، منذ العصر الهلنستي، ضعيفاً جداً بالقياس إلى تأثير الديانات الشرقية، من إيرانية وكلدانية وسورية ومصرية، على الغربيين. بيد أن وثنية كتاب الفلاحة، وسنعرض لها من بعد، هي، خلافاً لكل وثنية، ليست تاريخية ولا جغرافية لكنها مخيالية صرفة مُستنبطة من علم النجوم، على مثال المذهب الصابئي

---

(١) راجع مثلاً:
Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Les belles lettres, 3ème édition, Paris 2009.
والدراسة الكلاسيكية المعروفة وإن كان البحث المعاصر قد تخلّى عن مفهوم «الديانة الشرقية»:
Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie Leroux, Paris, 1929.
وكذلك ما كتبه المؤرخ السوري المعروف باليونانية باسم لوقيانوس (القرن الميلادي الثاني) عن عبادة الإلاهة أتارتاغيس في منبج:
Lucien de Samosate, "sur la déesse syrienne" dans *œuvres complètes*, traduction par Eugène Talbot, Hachette, Paris, 1912, pp.442-460.

(2) Empereur Julien, "sur le roi soleil" dans *œuvres complètes*, traduction par Eugène Talbot, Plon, Paris, 1863, pp. 111-137.
وحول الوثنية التي دافع عنها يوليانوس المرتد نفسه:
Empereur Julien, "Défense du paganisme" dans *œuvres complètes*, traduction par R.Tourlet, Paris, 1821, Tome 3, pp. 1-79. Martin Allison, *Les religions de l'empereur Julien, pratiques, croyances et politiques*, Mémoire présenté à l'Université de Neuchâtel (Suisse), 66 pages, 2002.

الحرناني. وكواكبها ليست آلهة اليونان ولا آلهة بابل أو أشور لا بأسمائها ولا بصفاتها ولا بهوياتها الميتولوجية، ولا تتصف بأكثر مما جعل لها المنجمون من الصفات والاختصاص. إن «الوثنية»، من حيث هي العلاقة التي تربط جماعة بشرية بالمقدَّس، لا تختزل بنظام أبي معشر الجِرَفي واختيارات ثابت بن قُرَّة الفلسفية وصناعة الطلاسم.

ومن الخطأ، فوق ذلك، وسم عالم النبط الروحي كما يصوره كتاب الفلاحة بـ«الغنوصي» أياً ما كان معنى هذه الكلمة. إنه نجومي-طبائعي في نظامه المعرفي لا هرمسي (بالمعنى اليوناني) ولا غنوصي. وفي الأصل ليست كل نجومية هرمسية وليست كل هرمسية غنوصية. وليس في طقوسه وعبادات أهله ما يقربها من Les cultes à Mystères. وتعاليم أنبيائه وأعلامه الدينيين ليست سرية. وما فيه من الطلسميات والخواص والتدابير السحرية فصناعي يندرج عند المصنف في العلوم الطبيعية. فسحرته علماء لا كهّان. أما ما في الكتاب من الإلحاح على لجوء النبط إلى الرموز والأساطير في التعبير فليس يبرر نسبته إلى الأدبيات الباطنية. فتلك تقنية أدبية أحياناً، ومن حيل المشتغلين بالعلوم الخفية أحياناً، وأحياناً نوع من التقية والتعمية، وأحياناً أسلوب في السخرية، ولها أيضاً وظائف أُخرى نشير إليها في مواضعها. والعجب كيف غاب عن فهد أن الكتاب، الذي يخلو تماماً من الهم الأُخروي إلاّ بما هو «سياسة» لإخافة الفلاحين من مغبة الكسل والخداع، ولا يلتفت إلى «الخلاص» لا في أسباب الخلق والتكوين ولا في دورة الأحقاب ولا في اقتصاد الحياة اليومية، ويخلو كُلّياً مما يميز الأدبيات التي أنشأها الغنوصيون التاريخيون -وكذلك الغلاة في الإسلام- حول القوى العلوية ومراتبها وأسرارها وسقوطها وغربة النفس الروحية في العالم المجبول بالشر، قد تفرَّد برفع إفلاح الأرض وعمارة الدنيا إلى مرتبة الدين. فأنبياء النبط لم يبشروا بالخلاص ولا بالعالم الآخر بل علّموا أبناء البشر ما فيه إعمار العالم وإصلاحه.

وأخيراً يتبيَّن لنا إن فهد، في محاولته إيجاد نوع من المطابقة بين ما سمّاه «اللاهوت» النبطي كما يصوره كتاب الفلاحة والسمات الرئيسة للوثنية اليونانية في آخر حياتها، قد أسقط على كتاب الفلاحة، قسراً وكرهاً، خريطة دينية غريبة عنه.

يُصوِّر مصنِّف الفلاحة حُرّاس الدين الرسمي المهيمن في عالم النبط تحت اسم «شيعة إيشيثا». كما يدير كثيراً من المساجلات الفكرية بين أبطال كتابه، بعضهم من أنصار التوحيد وبعضهم يتعصَّب لعبادة الكواكب، بعضهم كالمعتزلة وبعضهم كأصحاب الحديث، بعضهم فيلسوفي وبعضهم من أتباع الأنبياء. في هذا التنوع الأفقي الحيوي يرى فهد التمايز العامودي بين اللوغوس والشريعة والأسطورة الذي ميَّز، على زعمه، الوثنية المتأخرة. بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيوحِّد بين «أتباع إيشيثا» والفرقة الغنوصية المصرية التي ناضلها فرفوريوس وسُمِّي أتباعها بالشيثيين. هذا دون النظر إلى غياب أية قرابة عقائدية أو جغرافية أو تماثل في الأدوار بين الفريقين تتعدى الانتساب اللفظي إلى اسم شيث وإضافة الشريعة الدينية إليه. فإذا صحَّ الاعتماد على مثل هذا التشابه اللفظي، لماذا الذهاب إلى مصر؟ إن المندائيين الذين ينتسبون إلى شيث وآدم والذين يستوطنون إقليم بابل أولى بهذه القرابة الاسمية! في وجه «شيعة إيشيثا» يوقف مصنف الفلاحة عدداً من مفكري النبط وأنبيائهم منهم نوح وينبوشاد وإبراهيم وقوثامى الذي يتصنَّع حيالهم التقية أحياناً وأحياناً يسلقهم بلسانٍ حديد. لكن كتاب الفلاحة لا يجعل من خصوم «أتباع إيشيثا» جماعةً بعينها. ومع ذلك فإن فهد يجمعهم في فرقة دينية مناهضة ويسميهم «القوقانيين». هذا لأن قوثامى عرَّف عن نفسه في أول الكتاب: «أما أنا فاسمي قوثامى وأنا من القوقانيين فاعلموا ذلك ثم من السورانيين السريانيين» (ص١٤١). لم ينتبه فهد إلى أن لقب الـ «قوقاني»، الذي يرد مرَّتين يتيمتين في كتاب الفلاحة ولا يحمله أي من أبطال الكتاب ما خلا قوثامى، ليس تسمية دينية لكنه مثل السوراني والنهري والقُسّيني تسمية جغرافية، وهو نسبة إلى قرية قوق[1] التي يتحدَّر منها قوثامى والواقعة باحتمالٍ كبير قرب سورا، والتي سينتسب إليها بعضهم في القرن الخامس للهجرة. فمن ثمَّ قوله «من القوقانيين ثم من السورانيين...» ولم

(١) الفلاحة، ص٣٤٥ «أهل قوق من إقليم بابل». وسها فهد عن إثبات «قوق» في فهارس الكتاب الجغرافية. وكان غوتشميد (ص ٢٢-٢٤) ظن أن لقب القوقاني هو نسبة إلى كوخى الواقعة في مقابلة طيسفون على الدجلة. أما نولدكه (ص ٤٤٩-٤٥٠) ونلينو (ص ٢٠٣-٢٠٤) فقرآ «القوفاني» نسبةً إلى عقرقوف. والصحيح هو «قوق» كما ذكرتها النصوص المانوية (راجع بعد). هذا ولم يرد اسم هذه البلدة عند الجغرافيين الإسلاميين.

يكتفِ فهد بابتداع مذهب القوقانيين بل وحَّد بين أتباعه وبين فرقة ذكرها المصنفون المسيحيون ومنهم بار كوني تحت اسم «القوقيين» لمجرَّد التشابه اللفظي بين التسميتين، مع أنه ليس بين مذاهب القوقيين الذين ذُكروا في المصادر المسيحية وبين أعلام النبط الذين شملهم فهد بتسميةِ القوقانيين أدنى علاقة لا من قريب ولا من بعيد، لا فيما يخص العقائد المذهبية ولا المواقف الفكرية ولا العبادات ولا المواطن الجغرافية ولاسوى ذلك على الإطلاق[1]. هذه هي باختصار فرضية توفيق فهد: مجموعة نادرة من الأخطاء القاتلة.

كتاب الفلاحة والوثنية المحلية في شمال العراق قُبيل أو بُعيد الفتح

أما جاكو هيمان أنتيلا فقد نقل بيئة كتاب الفلاحة من غربي الفرات إلى حوض الدجلة الأوسط ومن الوثنية اليونانية المتأخرة إلى الوثنية العراقية في العهد الساساني أو أوائل دولة الخلفاء. لقد تجنَّب ما في طرائق فهد من الشعبذة اللفظية، وفحص، كما يقول، تاريخ النص، فرأى في كتابه «آخر وثنيي العراق»[2] أن ينابيع عديدة تصب في كتاب الفلاحة. منها اقتباسات حرة من مصادر فلاحية يونانية ورومية. هذه الاقتباسات دوَّنها بالسريانية، في القرن الميلادي السادس أو قُبيل ذلك، مصنف واحد أو عدة مصنفين. أن البصمات المستجدة على بعض تلك الاقتباسات الفلاحية تشير، حين مقارنتها بالأصل، إلى أن الترجمة السريانية وما استتبعها من عملية التحيين والأقلمة قد حدثت في شمال العراق. إلى هذه الاقتباسات أضاف هؤلاء، فيما أضافوا، معطيات دينية وفولكلورية محلية كالنواح

---

(١) حول القوقيين (نسبة لمؤسس مذهبهم قوق) راجع:
Drijvers, H.J.W., "Quq and the Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D.", *Numen*, Vol. 14, 1967, pp. 104-129.

(2) Hämeen-Antilla, *The last Pagans of Iraq.*
والكتاب قسمان. والقسم الثاني وهو معظم الكتاب ترجمة إنكليزية لفصول مختارة من كتاب الفلاحة. (ص ٨٥-٣٩٣).

(3) Hämeen-Anttila, "Continuity of pagan religious traditions in tenth-century Iraq". in *Antonio Panaino - Giovanni Pettinato Ideologies as Intercultural Phenomena. Melammu Symposia III.* Milano, pp. 89-108.

على تموز وما يفعله أهل البلاد ليلة الأوّل من نيسان. هذه المعطيات مشابهة لما نجده في الديانة التقليدية الحرنانية؛ فهي من بقايا الوثنية. لكن فيها من الخصوصية ما يبرر الافتراض أنها صادرة عن بيئة وثنية مستقلة عن الحرنانيين[1]. هذا الفرض يؤكده ما نجده لدى الإخباريين الإسلاميين، البيروني خاصة، عن الصابئة «البابليين» المتميزين، كما يعتقد الباحث، عن صابئة البطائح. فإذا كان صابئة البطائح هم المندائيون، فإن «البابليين» الذين ذكرهم البيروني ووصفهم المسعودي بأنهم بقايا الكلدانيين قد يشكلون تلك الفئة. فثمة تشابه، يزعم أنتيلا، بين هؤلاء الصابئين وبين الفرق النبطية التي يصورها كتاب الفلاحة. وهذا ما يُكسب الكتاب أهمية خاصة إضافية. فهو وثيقة تعيننا على فهم الحالة الدينية لآخر الوثنيين في العراق. يمكن الافتراض إذن أن كتاب الفلاحة النبطية الذي يعكس تلك البيئة تم تدوينه في شمال العراق بين حدين: قبيل الفتح الإسلامي لأن حكيم الجرامقة في «المدينة ذات العيون الكثيرة» -أي رأس العين كما يفسر ابن وحشية-، المشار إليه في كتاب الفلاحة، هو باحتمالٍ كبير الطبيب سرجيوس الرشعيني (ت ٥٣٦م)[2]، أو بُعيد الفتح لأن الترجمة عن اليونانية بعد ذلك ستكون أغلب الأحيان إلى العربية مباشرةً دون المرور بالسريانية، ولأن الكتاب يخلو من البصمات الإسلامية إلاّ فيما ندر وإلاّ فيما شحنته بها الترجمة العربية. وقد اكتفى ابن وحشية بترجمته في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، مُضيفاً إليه، كمترجم، بعض التعليقات والشروح[3].

أننا نختلف مع هذا الفرض في تاريخ التصنيف وفي تعيين البيئة التي أنتجت الكتاب. نشير أوّلاً إلى الاختلال الجغرافي في تعيين البيئة. لقد افترض أنتيلا أنها شمال العراق، مُلِحّاً على ذلك، من غير أن يحدد ماذا يعني بـ«شمال العراق» ومن غير أن يعلّل هذا الافتراض إلاّ بما يذكره قوثامى، فيما يذكره، من أسامي الأشجار والنباتات وطريقة إفلاحها أو طبخها في المنطقة الواقعة حول الدجلة الأوسط

(1) Hämeen-Antilla, *The last Pagans of Iraq*, p.32.
والإشارة المحتملة إلى الرشعيني تقع في الصفحة ٨٣٨ من كتاب الفلاحة.
(2) *Ibid*, pp. 10-33, 46-52.
(3) *Ibid*, pp. 17-18.

وإشارته إلى عقرقوف[1]. والحال أن عقرقوف الواقعة غربي بغداد لا تُحسب في شمال العراق. إذا كان أنتيلا يرمي إلى القول أن مصنف الفلاحة اقتبس نصوصاً فلاحية كانت قد تُرجمت وحُيِّنت بالاستقلال عنه في شمال العراق، فهذا لا يعني بالضرورة أن قوثامى نفسه جرمقاني وأنه حرَّر الكتاب في الجزيرة. في هذه الحال يبقى السؤال كما هو. والواقع أن مصنف الفلاحة صرف اهتمامه إلى «إقليم بابل» الذي يتطابق مع ما أسماه الإسلاميون إقليم العراق أو السواد وجعلوا حده الشرقي حلوان وحده الشمالي تخوم الموصل. فهو مثلاً حين يذكر تحديد فصول السنة بنسبة المناطق لا يذكر إلا التقاويم المعمول بها في ناحية جوخى وناحية بابل ومنطقة الأبلة والمصبّ لا يتعدّى ذلك (ص٢٠٨). وكتاب الفلاحة هو، كما أراده مصنفه، كتاب إقليم بابل الذي يتميَّز، عنده، بشرياً ولسانياً عن الجزيرة والشام. وهو أيضاً كتاب الكسدانيين ضغريث وينبوشاد وقوثامى. وبلاد هؤلاء ومدنهم، سورا وطيزاناباذ، تقع في المنقلب الغربي الجنوبي (ص١٩٨). من الصحيح أن إقليم بابل يشمل عند ابن وحشية نينوى القديمة الواقعة بين الزابين، لكن بلاد الجرامقة هذه تقع على هامشه[2] كما تقع على هامشه بلاد الكنعانيين. وأخيراً فأنتيلا يناقض نفسه حين يميل إلى اعتبار «الصابئين البابليين» البؤرة الوثنية التي تُلمح خلال كتاب الفلاحة. فهؤلاء الصابئين، أياً ما كانت هويتهم الدينية، لم يكن مقرهم شمال العراق. لكن كما هو مشهورٌ معروف القرى الواقعة بين واسط والبصرة. فمن غير المفهوم، والحالة هذه، أن يعكس كتاب الفلاحة الحالة الدينية الوثنية لا للجنوب أو الوسط، على سبيل المثال، بل لشمال العراق.

ويخطئ أنتيلا مرَّةً أُخرى في تحديد هوية الوسط الصابئي الذي استقى منه، برأيه، كتاب الفلاحة. لقد بيَّنا من قبل أن الصابئين البابليين، وهي تسمية تشمل جميع الصابئين المتواجدين في السواد، كانوا أكثر من مجموعة واحدة. ورجَّحنا، لأسباب ذكرناها، أن يكون الفريق الأبرز في الصابئين الذين يشير إليهم المسعودي والبيروني، في زمانهما، هو الفريق المندائي. وحين يفترض البيروني أن هؤلاء الصابئين كانوا من اليهود الذين خلطوا دينهم الأصلي بـ«المجوسية»، فالمجوسية،

---

(١) يقول (ص ٥٩٠): «وهذا البلد (أي نينوى) معدود في إقليم بابل وسكانه من النبط [و؟] الأكراد».

خلافاً لما يوجّه إليه أنتيلا المعنى، لا تعني عند الكتاب الإسلاميين دين الأشوريين أو البابليين القديم بل دين الفرس وبوجهٍ عام القول بالاثنين. وهو ما يصح على ما في مذاهب المندائيين والصابئين الجنوبيين عامة من الثانوية. لقد اعتبرنا آنفاً أن «الوثنية» النبطية التي تتمثل بتأليه الكواكب وعبادة الأصنام هي وثنية مُتخيَّلة. أما العناصر التي ألحَّ عليها أنتيلا، ونعني ذكران تموزى وتقليد الأوَّل من نيسان، رأس السنة البابلية القديمة، فهي في كتاب الفلاحة ليست أكثر من فولكلور محلي ولا تكفي لأن نستولد منها بيئة وثنية. فالعراقيون في بيسان خاصةً لا يزالون إلى اليوم يحتفلون بولادة السنة الجديدة في الأوَّل من نيسان من غير أن يكونوا وثنيين. كما أن المسلمين قد احتفلوا دائماً في الشرق وفي العراق، خاصتهم وعامتهم، بكامل طقوس رأس السنة الفارسية (النوروز) من تبادل الهدايا، وإيقاد النيران، وصب الماء، ونصب مائدة السينات السبع، وتقاليد الاستخارة استجلاباً للسعود واستبعاداً للشرور والأذى، وغير ذلك مما يمكن اعتباره مقابلاً فارسياً لليلة أول نيسان عند النبط. فمن هو الذي يخرج من ذلك إلى القول أن الاحتفال بالنوروز والمهرجان في دار الإسلام هو دليل على مجوسية القوم؟ من الواضح على كل حال، كما يشير إلى ذلك أنتيلا نفسه، وكما تشهد ملاحظات قوثامى الساخرة وتأويلات ابن وحشية (ص ٢٩٨)، أن النواح على تموزى واسترضاء خادمة الزهرة ليلة الأول من نيسان كانت حين تسرَّبت إلى كتاب الفلاحة قد ضاع أصلها وانفكَّت عن رمزيتها الوثنية -وهي في الأصل عراقية- سورية وليست خاصة بشمال العراق- لتدخل، كسواها مما لا يزال حيّاً إلى اليوم، بشكلٍ أم بآخر، في التراث الشعبي المحلي. فكل ذلك الفولكلور لا يشكل دليلاً على وثنية الصابئين البابليين الذين لا يُمكن أن يُعتبروا، لهذا السبب، «آخر وثنيي العراق».

ولا يُقنعنا أنتيلا حين لا يلتفت إلى الإجابة على الأسئلة العديدة التي يثيرها افتراضه. ومنها على سبيل المثال قرابة الكتاب أو عدم قرابته بالعهد الساساني المتأخر الذي اخترقت ثقافته القرنين الهجريين الأوَّل والثاني. لا اعتبار هنا لما في الكتاب من المادة الأنتروبولوجية البابلية حتى لو فرضنا أنها ذات سمة وثنية. لأن هذه المادة بقيت طويلاً في السواد بعد الفتح، فهي لا تشكل علامة زمنية فارقة، خلافاً لأحداث ظرفية ثقافية أو سياسية أو اقتصادية خاصة بالزمان الساساني. إننا

مثلاً لا نلمح في العالم النبطي شبح النبي البابلي الكبير ماني وكان لكنيسته، ذات الحيوية الفائقة، حضورٌ روحي بارز في إقليم بابل من القرن الميلادي الثالث وحتى مطلع القرن التاسع أي نهاية القرن الثاني للهجرة. وكذلك، فنحنُ لا نرى ما يُستشفُ من خلاله، سلباً أم إيجاباً، أي أثر للإدارة الساسانية أو للتقاليد المجوسية، الدين الرسمي للسلطة المهيمنة، أو تعظيم النار. لا يخفى أن المجتمع النبطي كما يصوره كتاب الفلاحة والتي تمارس فيه «شيعة إيشيثا» رقابة دينية صارمة لا يُتَصوَّر من غير سلطة سياسية محالفة للسلطة الدينية. وما دمنا لا نرى البتَّة في الشيثيين رجال الكنيسة المجوسية فنحن بالتالي خارج العراق الساساني. ولم تتوفر في بلاد الأنباط في الفترة السابقة على الساسانيين الشروط الكافية لقيام مثل هذه المجتمعات المسوَّرة بشريعة دينية لها من الشمولية والظهور وزخم الديمومة ما لشيعة إيشيثا. وعلى الرغم من معرفتنا المحدودة بالحياة الروحية لإقليم بابل في الفترة الساسانية، فإننا لا نجد في العالم النبطي أي صدىً لتلك «الغنوصية البابلية» الشهيرة أو الثانوية الحادة المتشائمة التي ميَّزت لاهوت الماء والنار أو صراع النور-الذكر والظلمة-الأُنثى. أن العالم النبطي، بالضد من ذلك، متصالح مع نفسه يتسم باتصال التدبير وانسجام آلهته وعناصره في الماكينة الفلكية الدقيقة، لا يعرف من الشر إلا ما يقابل النحوس الفلكية ومما لا يُحسب شراً إلا بالإضافة لبني البشر.

ومن المعلوم أخيراً أن الآراميين، سواءً في العراق الساساني أم في سوريا البيزنطية، كانوا موزعين في «أُمم» دينية لكلٍ منها هويتها وكنيستها ورئيسها وقلمها. هذه «الأمم» لم تعرف في لغاتها وآدابها الانتماء القومي النبطي أو مصطلح «النبط» كما نراه في كتاب الفلاحة حيث يوهمنا قوثامى بوجود أمّة نبطية متجانسة ذات دين واحد تمتد من نينوى والخليج إلى الشام فالأردن وإن تنوعت فيها الفرق، وبوجود شعور قومي لدى المجموعات النبطية، أو لدى بعضها على الأقل، وإنْ كانت تتناحر فيما بينها. لا يجهل أحد أن من يسميهم قوثامى النبط عُرفوا بالآراميين منذ العهد الأشوري وكذلك في أسفار العهد القديم. وحتى وقت متأخر جداً كان العراق، أي إقليم بابل، يُسمى ܒܝܬ ܐܪܡܝܐ أي بلاد الأراميين. وعُرفوا بالΣύριοι لدى اليونانيين. ومنه تسميتهم بالܣܘܪܝܝܐ منذ العهد الهلنستي بما صار

في العربية «السريان». وكانت الدولة الساسانية تسمي ديارهم سورستان. ومن الثابت أنه لم يجمعهم في مصطلح النبط إلاّ التحقير العربي في دار الإسلام وإلاّ التمثُّل الإسلامي للأنباط، وإلاّ تفاخر «الشعوب»، بدءاً من العصر العباسي، كلٌّ بماضيه الذهبي المتخيَّل العريق. وهذا كله يؤكد أن قوثامى لا يمكن أن يكون إلا إسلامياً على غير دراية بالتاريخ البعيد والقريب لبلاد ما بين النهرين كما كان معروفاً في المراجع السابقة للإسلام.

لقد حاول أنتيلا في القسم الثاني من دراسته تحليل كتاب الفلاحة فيما قدَّم به لنصوص اختارها من الكتاب وترجمها إلى الانكليزية، نصوص تتناول نظام العالم والآلهة والنفس وأعلام الكتاب الدينيين وفئاته والسحر والطلسمات والفولكلور. في هذه المقدمات الثرية، كما في الهوامش المرافقة للنصوص المترجمة، صرف الباحث جهده - ووُفِّق أحياناً كثيرة- إلى الكشف عن القرابة أو أوجه الشبه التي تربط هذا العنصر أو ذاك من مادة الكتاب بمصادر فلاحية وغير فلاحية، يونانية في معظمها، مسيحية شرقية في القليل منها، سابقة للإسلام غالباً، غير ذات صلة بالحياة الروحية لدار الإسلام إلاّ فيما ندر. غير أن التحليل لم ينجح، برأينا، في الإمساك بتلابيب الكتاب وجملته العصبية أي بهوية الكتاب وبالمعنى الذي يجعل منه وحدة فريدة رغم مصادره الكثيرة ورغم أنه مُقتبسات من عشرات الكتب التي تنتمي إلى عدة فنون. ولم يلتفت الباحث إلى الإجابة على السؤال الحاسم: لماذا لم يكتف قوثامى المزعوم بالمادة الفلاحية أو السحرية الصرفة وما الذي دعاه، أياً ما كان زمانه، إلى ابتداع عالم النبط الوهمي ذي الدين الرسمي المهيمن ومفكريه المارقين؟ إن هوية الكتاب، وهي العلامة الأبرز على زمان تأليفه، لا تتمثَّل في مقتبساته الوفيرة وأصولها لكن من جهة في نسيجه المعرفي ومن جهة في اختياراته وعملية بنائه ومن جهة بعقيدة مصنفه ومواقف هذا المصنف إزاء بيئته. إن كتاب الفلاحة الذي لا تشي لغته وبيانه وأساليب التعبير فيه بأصل سرياني، وإن كان مصنفه سوادياً قحاً مُلمّاً بالسريانية، ليس مجموعة من النصوص الفلاحية وغير الفلاحية المتجاورة التي يقتصر اهتمام البحث على إرجاع مكوناتها إلى منابعها الأولى كما لو كان بالإمكان إذابة الكتاب في محلول من الفيلولوجيا. ما دام قد

ثبت أن كل ما يقصه عن العالم النبطي هو من مولدات الخيال أو بنات المخيال، فمكوناته هذه قد خضعت لعملية انتقاء وبناء وتركيب ومقاصد. ولا نعني بعملية البناء أن المصنف اقتبس من هنا وهناك وألَّف كيفما اتفق بين مقتبساته، لكن نعني أنه بعد أن احتطب من كل واد وأخذ من أربع جهات المعرفة جَبَلَ وسوّى بكثيرٍ أو قليلٍ من المهارة ونفخ من روحه وحاول، من غير أن يحالفه النجاح دائماً، أن يركب ما استعاره من شتى المصادر في رؤية متكاملة منسجمة للعالم، تسري فيها آراء صانعه الواحد، رؤية ذات مستوى معرفي معيَّن، تتعدى نطاق الميدان الفلاحي الذي وضع كتابه في خانته. لقد عَمّى عن أسماء المصنفين اليونانيين والروميين الذين أخذ عنهم وتصرَّف بسير الآباء التوراتيين ونحلهم علوماً وآراء متنوعة، واستنسخ عن مشاهير الهرامسة أبطالاً نبطيين، وولَّد شخصيات ليس لها وجود تاريخي، وموَّه بيئته المباشرة، وتقصَّد إخفاء التاريخ النبطي في تقويم نجومي خاص لا يمكن تحويله إلى أي تقويم معروف. كما أنه حرص، بما أوتي من القدرة على استبطان المواقف المختلفة ولعب الأدوار المتنوعة، على تصوير التوتر الداخلي الذي يخترق بيئته بما ينبئ عنه ذلك من الثراء والتنوع، ومن المراس «الكلامي» الذي يتجلّى في المجادلات بين أبطال الكتاب، ومن الأفكار اللافتة حول طرائق إنتاج المعرفة، واتساع المشكلات الفكرية التي يتعرَّض لها، والنزعة الإنسانية العالية التي تنبض في النصوص. معنى هذا العمل الشخصي الذي قام به قوثامى المزعوم وفيه تستتر هوية الكتاب غاب عن نظر أنتيلا. ولذا- وهذا يُفسِّر ذاك-لم يلتفت إلى عقيدة المصنف وإلى الآراء التي يدافع عنها وتلك التي يحاول إبطالها ولا إلى موقع الكتاب الفكري أو علاقته بما كان يضطرم من مذاهب واتجاهات في البيئة وفي اللحظة التي ظهر فيها إلى الوجود بالعربية. ولذا بدلاً من أن تنصب ملاحظاته وحواشيه على أركيولوجيا المعرفة بقيت أسيرةً لطوبوغرافيا الأزمنة وركّزت على التفاصيل وقد تبعثر فيها المكان والزمان والأوساط المعرفية. بين هذا وذاك بقي الكتاب منفياً وغريباً وفي وقتٍ واحد مُبعثراً على مصنفين عديدينِ وعلى أزمنة بلا أمكنة.

كيف صُنع كتاب الفلاحة

إن دراسات مفصَّلة ومتعددة الاختصاص تتوفر على كامل ما بقي من المجموعة النبطية، خارج سياق الجدل الذي يهتم بالبرهنة على كذب ابن وحشية أو حسن نيته، حَريَّةٌ بتبديد الغموض الذي يكتنف زمن وضعها ومصنفها ومصادرها ومقدار أهميتها. إذا كانت قد فشلت حتى الآن المحاولات التي تبحث عن بيئة وزمان للمصنفات النبطية خارج دار الإسلام وأزمنتها، فنحنُ نعتقد، بالمقابل، على إثر غوتشميد ومن غير الرجوع إلى هذا الأخير، أنه بالإمكان التبيين أن كتاب الفلاحة قد حُرِّر في العراق بالعربية بين أواخر القرن الثالث للهجرة وأوائل القرن الرابع، وأن عالم النبط، بالإضافة إلى ما فيه من «السوادية» العريقة التي تدل بما لا يقبل الجدل أن مبتدعه استعان بمصادر محليَّة قديمة، هو، إذا جاز التعبير، رسم تجريدي ساخر للبيئة الإسلامية.

من الثابت أن الحدود الجغرافية والاتنية لعالم النبط ومكوناته هي حدود مصطلح «النبط» الإسلامي من غير زيادة أو نقصان. كما أن معجم الكتاب العام، إذا استثنينا أسماء الأعلام، هو معجم الإسلاميين. أما الإطار الأسطوري الذي جُعل فيه ماضي النبط فمُستلهم لا مما تخيَّلته الوثنية اليونانية المتأخرة عن العراق ولا من بروسوس ولا من بيئة وثنية مجهولة كانت لا تزال تحتفظ سراً بذاكرة الأشوريين أو الكلدانيين، لكن من أدبيات تاريخ الأنبياء كما تمثله الإسلاميون، بما فيهم الصابئون البابليون. لم يكن مصنف المجموعة النبطية أوَّل من اهتم بالماضي البابلي أياً ما كانت التسمية التي عُرف بها سكان العراق القديم، وأضاف لهؤلاء، كما رأينا من قبل، العناية بعلم الفلك والسحر والرقى وجعل فيهم العلماء والحكماء والمدن العجيبة وأضاف إلى حكمائهم المصنفات. في هذا السياق تندرج محاولة المصنف. كما تندرج، من حيث الشكل على الأقل، في إطار المنافسة بين الشعوبيين الذين حاولوا، كل بما يعنيه، أن يصطنع لقومه ماضياً حافلاً بالملوك الهرامسة وبالعلوم الملهمة، فعثر على آثارهم في الهياكل اليونانية المغلقة أو تحت ركام الأبنية الفارسية القديمة أو في قبور الفراعنة وجدران البرابي. لكنه لأمرٍ ما لم يعتمد على كان متداولاً في القرن الثالث للهجرة في أدبيات التاريخ «المدني» حول

البابليين والكلدانيين والسريانيين القدماء، مما كان قد تجمَّع من مختلف المصادر. لقد استوحى بالدرجة الأولى الإطار الأُسطوري الذي كان الإخباريون التقليديون قد اعتمدوه في قصص الأنبياء والذي كتبت فيه فرق الصابئة من البابليين، وهم النبط بامتياز، هوياتها الروحية منتسبة إلى آدم وشيث وأخنوخ ونوح وإبراهيم كما رأينا. وإذا كان المسيحيون السريان واليهود واليهود المتنصرون قد أضافوا لهؤلاء الآباء، بما فيهم إبراهيم، الأسفار والصحف والملاحم والعلوم الملهمة، علم النجوم خاصةً، فإن المسلمين جعلوا هؤلاء الآباء، إضافةً إلى ذلك، أنبياء أصحاب شرائع وكتب كما ذكرنا من قبل. في هذا التمثُّل أُنشئ عالم النبط. ولهذا السبب، نعتقد، كان تاريخ النبط، كما يصوره كتاب الفلاحة، تاريخ أنبياء لا تاريخ «مدني» لملوك وأعمال ملوك. فالدور الذي ينيطه بالملوك هو ديكوري في غاية الهامشية ولا يكاد يُذكر[1]. أما أعلام النبط الدينيين فهم في معظمهم، كما قلنا، أبطال قصص الأنبياء، من آدم إلى إبراهيم. بعض الشخصيات العلمية مُقتبس من التراث اليوناني، وأكثرهم مُولَّد. أما المعروفون منهم في التراث التوراتي القرآني أو اليوناني أو الصابئي البابلي فقد حرَّف المصنف أسماءهم وأجرى لهم، كجميع الأصول التي استلهمها في رسم شخصياته وحبك أخباره، عملية تغيير للسمات والتعاليم بشكل طفيف أو كثيف.

أما الأسماء المعروفة فقد حرَّفها تحريفاً بسيطاً. إذ غالباً ما يضيف إليها حرف المد كما لاحظ نلينو (أدمى، أنوحا، أخنوخا، أيشيثا، أرميسا، نمرودا) يوهم بذلك أن سياقة هذه الأسماء بالصيغة السريانية الشرقية المنتشرة على كل حال في

(١) لا نرى أحداً منهم يعمر المدن أو يصلح القنوات والأنهار أو يلعب دوراً بارزاً في إقليم بابل أو خارجه. ومصنف الفلاحة يأتي على ذكر هذا الملك أو ذاك في أغلب الأحيان حين يذكر المنابت المجلوبة إلى إقليم بابل. فإذا ذكر النبتة أو الشجرة ذكر الملك الذي استقْدِمت في زمانه أو كان مشغوفاً بها أو كان يكثر من أكلها وخلاف ذلك (ص ١٧٥، ١٨٦، ٥٧٧، ١٢٢٤، ١٢٣٦، ١٢٥٥ إلخ). وإذا ذكر الملك-ومن النادر جداً أن يذكر الملك الواحد أكثر من مرة واحدة-استطرد إلى سرد أخبار وحكايات طريفة أو ساخرة حوله. كالذي أكثر من شم اللينوفار ففسد دماغه (ص ١٣٣)، أو ذاك الذي شن حرباً على الفُرس حسداً منه لهم على عشبة تنبت في ديارهم (ص ٧٩٩)، أو الذي كان مولعاً بأكل السليخة في الطبيخ (ص ١٢٥٢).

أسماء القرى والبلدات في السواد تشهد على صحة رواياته وعلى أنها مترجمة فعلاً من السريانية. والواقع أن السريانية لا تقول أدمى بل أدم، أو إيشيثا بل شيت (شيتل عند المندائيين) أو أخنوخا بل حنوك أو أنوحا بل نوح. ونعتقد أن المؤلف تعمَّد أن يكون هذا النمط من التمويه مكشوفاً. هذا مع أن بعض الأسماء عربية الجذور مثل ساروقا وعنكبوتا والعُذيبا وغيرها. وتقنية بسيطة أُخرى من تقنيات تمويه الأسماء تكمن في استبدال حرف أو أكثر من الصيغة المعروفة للإسم بحرف أو أحرف مغايرة: الكسدان بدلاً من الكلدان، الأنكلش بدلاً من الأندلس (ص ٣٥٢)، تادومريا بدلاً من تدمر (ص١٨٧)، أرميسا بدلاً من هرمس أو أرميس (ص ٤٩٩ و٥٠٠) (كما ورد في بعض النصوص الحرنانية)، أسقولوبيا أو أسقولوبينا أو اسقوقولبيثا أو أسقواريثا أو قولوشوشا بدلاً من أسقلبيوس (ص١٨٧، ١٩١، ٢٢٠، ٩٩٢، ١٣١٨، إلخ)، دواناي بدلاً من أدوناي، أبروهيم أو أبرهم أو أبروهم بدلاً من إبراهيم (ص ٧٥٠،٧٥٢). وقد يغير موضع أحد الحروف كنقله لحرف الألف في «أدوناي» من أوله إلى وسطه. وهذا كله من باب التعمية (La cryptographie). وهو علم كان صاحب «شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام» يضرب فيه من غير شك بسهم. ولا نعرف لماذا حوَّل «الشابرقان»، وهو الحديد الصلب وكذلك عنوان لأحد مصنفات ماني، إلى اسم علم هو على زعمه آدم الجرامقة (ص١٢٤٦). وكما تنبه إلى ذلك نلينو فاسم «برطانيا» في نسب ابن وحشية نفسه مأخوذ من كتاب المجسطي حيث يُشار به إلى أحد البلدان[١]. ومن الثابت كذلك أن «تنكلوشا» المحوَّل عن طنقروس أو تنكلوس هو في المطاف الأخير توكروس القديم[٢].

وكما تجاهل المصنف ما في التاريخ المدني من القليل من أخبار البابليين القدماء، فهو في الزمان الذي أجرى فيه تاريخ النبط تجاهل التقاويم المشهورة كتاريخ الإسكندر أو الطوفان أو الأرصاد الفلكية أو الأزمنة التوراتية أو تاريخ ملوك الفرس الأسطوري أو سوى ذلك من التقاويم التي كانت متداولة في الشرق قبل

---

(١) كرلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب، ص ٢٠٨-٢٠٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٩-٢١٠.

الهجرة. وفي هذه المسألة كما في غيرها، استوحى المثال النجومي ودحا عالم النبط في مدار خاص مغلق من جميع جهاته يستحيل سبره من خارجه أو موازاته بغيره. لقد فتحه آمناً مرَّة واحدة على تاريخ ملوك اليمن حيث أدار نزاعاً بين ملك نبطي سمّاه «المربَّع المشؤوم» وأحد ملوك التبابعة لم يذكر اسمه كان زاحفاً نحو الشرق (ص ١٠٠٣-١٠٠٤)[١]. قلنا «آمناً» لأن الأمر يتعلق بصيغة خُرافية من تاريخ ملوك اليمن كان الإخباريون اليمنيون، عبيد بن شرية وابن الكلبي وابن هشام وسواهم قد واجهوا بها تاريخ ملوك الفرس فألَّفوا روايات شيقة عن التبابعة الذين فتحوا الشرق والغرب وخاضوا بحار الظلمات وطحنوا الفرس وتركوا الجاليات في الصين والتُّبت وبلاد البربر[٢]. هذا المدار الخاص، المستلهم من سنة العالم في مقولة الأكوار والأدوار، هو عبارة عن دور من تسعة وأربعين ألف سنة يتسلطن فيها كل كوكب من الكواكب السبعة، بدءاً من زُحل، مدة سبعة آلاف سنة، يشاركه الحكم فيها في ألفِ ألفٍ من الألوف الستة كلٌّ من الكواكب الستة الباقية. ضغريث وينبوشاد، المصنفان الأولان لكتاب الفلاحة ظهرا في الألف السابع من سلطان زُحل أي أوَّل الدور وفي الألف الأخيرة التي كان القمر فيها شريكاً لزحل في الولاية. وحين دوَّن قوثامى الصيغة الأخيرة من الكتاب، في الألف الخامس من دور الشمس حيث كان الشريك، وفقاً للحساب، الزهرة، كان قد مر سلطان المشتري والمريخ ومضى على بدء الدور خمسة وعشرون ألف سنة. أمّا المدة التي تفصل بين قوثامى وابن وحشية المترجم -وهي تنتمي لزمانٍ آخر-فلا تدخل في الحساب.

والزمن داخل هذا الدور مُسطَّح لا عمق فيه. ولم يهتم المصنف لتنظيمه في بنية أو ترتيب مرور السنين فيه على أزمان الملوك كما جرت العادة. وعلى الرغم من امتداد هذا التاريخ على عشرات الألوف من السنين فهو يخلو تماماً من أية أحداث جديرة بالذكر. ولا تحصل فيه تحولات جغرافية أو دينية أو سياسية إلاّ ما

---

(١) وقد اعتبر توفيق فهد أن القصة تروي حدثاً تاريخياً!
T. Fahd, "une incursion yéménite en Babylonie citée dans *l'Agriculture nabatéenne*".
الجزء الثالث من الفلاحة النبطية، القسم الفرنسي، ص١٦٠.

(٢) نشوان الحميري، ملوك حمير وأقيال اليمن، ص ١٢٨-١٣٢.

يرتجله المصنف في آخر الكتاب من استيلاء الكنعانيين على إقليم بابل ونقلهم العاصمة من بابل إلى كوثى ربا في وقت غير محدد. وهو حدث كان شائعاً عند أصحاب الأخبار من الإسلاميين. لكن هذه مشكلة نبطية-نبطية. من الصحيح أن المصنف يذكر الطوفان لكن ذكراً عارضاً. فذلك «السيل العظيم» كما يسميه لم يترك أثراً يُذكر في إقليم بابل ولا فصل بين الأزمنة والأجيال. ليس في ذلك التاريخ إلاّ علامة واحدة هي آدم لا من حيث هو أوَّل البشر أو أب لجميع النبط، لكن من حيث هو مؤسس الدين النبطي وفاصلة بين عدة من أعلام النبط لا تُعرف أزمنتهم ولا فيما بينها من فواصل، بعضهم قبله وبعضهم بعده. وآدم نفسه لا نعرف في أية ألف من ولاية زُحل ظهر. وقد يسهو المصنف أحياناً عن المواضع التي جعل فيها هذا العالم أو ذاك الإمام بالقياس إلى سواه. ففي موضع يجعل إبراهيم بعد ينبوشاد (ص٣٩٣ و١١٣٦)، وفي موضع آخر يجعل هذا الأخير قبله (ص١٢٦١). في موضع يتركنا نفهم أن ينبوشاد متقدم على أنوحا (ص٧٥٠)، وفي موضع آخر ينص على أن أنوحا كان قبل ينبوشاد وأن هذا الأخير كان يتعصَّب له (ص٤٠٤). ولا تترك هذه الفوضى على كل حال أي أثر. فأعلام النبط، من آدم إلى قوثامى، على رغم الأزمنة الطويلة التي تفصل بينهم، يبدون متعاصرين. إذ ليس في تاريخ النبط أيّة قطيعة دينية أو معرفية. فدين آدم وابنه إيشيثا هو الدين الرسمي السائد من ولاية زُحل إلى ولاية الشمس. كما أن علوم آدم ودواناي وماسى وضغريث وينبوشاد وسواهم ممن سبق ظهوره قوثامى بعشرين ألف سنة لا تزال هي المرجع الأوَّل والأخير. وكما أديانهم وعلومهم كما لغتهم. فهي هي بين آدم وقوثامى على امتداد خمسمائة جيل! فإذا كان هذا العالم النبطي، بنظامه وعلومه ودينه، لم يتجاوزه الزمن معرفياً وقت تدوين الكتاب وحين تُرجم في آخر القرن الثالث للهجرة، فلأنه في الواقع إسقاط لعالم المصنف-المترجم وزمانه على الماضي. فهو حاضر بصيغة الماضي.

أما النظام المعرفي في الفلاحة فيمكن النظر إليه في ثلاثة حقول، فلاحية وعلمية ودينية. فأعلامه هم أوّلاً مراجع في علم النبات وإصلاح الزرع وصناعة الزبل وغير ذلك من فروع صناعة الفلاحة. هذه المادة الفلاحية تشكل القسم الأعظم من الكتاب. لقد كان بين يدي المصنف مصادر وفيرة في علم الفلاحة.

لكنه لم يكتفِ بالاقتباس منها وإخفاء أسماء مؤلفيها الأصليين بأسماء أبطاله بل صرَّف ما اقتبسه على إقليم بابل وحيَّنه بما تحصَّل له من الخبرة المحلية العريقة في السواد وما اكتسبه هو نفسه بالتجربة كرب عمل وكمحترف؛ فهو يلح طويلاً على التجربة كآلية رئيسة في إنتاج المعرفة. من المحتمل جداً إن المصنف كما استفاد مما تُرجم عن اليونانية أو الرومية قد استفاد أيضاً وبغزارة من مصنفات فلاحية مكتوبة في السواد ومنسوبة إلى أعلام محليين. إلى ما كان في هذه المادة الفلاحية من أساليب العناية بالتدابير السحرية، أضاف الخواص والطلاسم المناسبة مما كان بعضه بالتأكيد موضوعاً لمصنفات مستقلة معروفة. ومادة أُخرى كانت موضوعاً لمصنفات مستقلة استعان بها المصنف وأضاف بعض ما فيها لأبطاله، لآدم خاصةً، تتعلَّق بالمنابت الغريبة التي تتفرَّد بها بعض البلدان. على الرغم من أن المادة لا تقع في نطاق ما يبلغه علمنا، يتراءى لنا أن أعلام الكتاب، من حيث هم علماء بالمنابت والفلاحة، ينتمون إلى مدرسة واحدة تعتمد على التجربة يلتقي فيها نوح وضغريث. والخلاف بينهم لا يتعدى مسألة تصنيف البطيخ في البقول عند البعض وفي الثمار عند البعض الآخر.

وهم من جهةٍ ثانية مراجع علمية نجومية. وهذه المرجعية مستقلة تمام الاستقلال عن المرجعية الفلاحية. فالحدود واضحة بين المادتين. والمصنف يُكثر من إضافة المؤلفات في الخواص والطلاسم والعلل والنواميس والتوليد والطب والفلك وأحكام النجوم إلى هذا أو ذاك من أبطاله مُكتفياً في غالب الأحيان بذكر عناوينها. وهذه المادة العلمية النجومية متجانسة وإن كان توزيعها في كتاب الفلاحة لا يخضع لأي تنظيم واضح. والرؤية التي تنتظمها وتسيطر على عالم النبط كالفلك المحيط، منسوبة إلى دواناي وأسقلبيوس، وهما وجهان متكاملان لهرمس. إنها رؤية مركبة من المثال النجومي -وقد جُرِّد من زينته اللاهوتية ومبادئه العقلية- ومن «الطبائعية» التي كانت منتشرة في أوساط المنجمين والأطباء والتي نجد نموذجاً فجّاً منها في النص العربي لكتاب العلل الذي أُضيف إلى بلينوس، وأُنموذجاً مُفصَّلاً في مصنفات المسعودي وفي رسائل إخوان الصفا. في السحر وفنونه كالخواص والطلسمات والتوليد والنواميس نلاحظ القرابة البيِّنة بالمدرسة الجابرية. وأعلام هذه الرؤية، سواءٌ صيباثا الساحر أو إبراهيم الكنعاني، من حيث أنهم

يتحركون جميعاً في الفلك النجومي، ينتمون أيضاً إلى مدرسة واحدة. فمجادلاتهم تقع في التفاصيل والدقائق.

وهم أخيراً - الآباء التوراتيون منهم على وجهٍ حصري تقريباً - مراجع دينية. مفهوم الدين هو عين المفهوم الإسلامي القائم على فكرتي النبوة والكتاب والشريعة (ويحدثونك مع ذلك عن الوثنية يونانية أو عراقية!). أما الدين النبطي الرسمي فليس أكثر من صيغة متميزة من مذاهب الصابئة. إذا كانت مذاهب الصابئة هي حُثالة «الفلسفة» أو حشوها، فمذاهب النبط هي حشو الحشو. وهذا هو على كل حال سبب ما يُرى من العلاقة بين الصابئة وبين «النبط» كما تصورهم المجموعة النبطية. لم يخطئ صاحب دلالة الحائرين[1] وصاحب السر المكتوم[2] والإمام الجصّاص[3] وغيرهم حين وصفوا نبط ابن وحشية، تلقائياً، بالصابئة أو كتبوا صابئة البطائح في الدين النبطي، كصاحب الفهرست في إحدى رواياته[4]. ما يلفت الانتباه إن التأليف على هذا المسرح الديني بين الصيغة النجومية من جهة والطبائعية من جهة ثانية والإرث التوحيدي للآباء التوراتيين-القرآنيين من جهةٍ ثالثة، خلق في عالم النبط دينامية تخلو منها تماماً أسطورة الصابئة الساكنة. هذه الدينامية، وهي الدينامية الوحيدة، تتجلى في الصراع بين ممثلي التوحيد والمدافعين عن عبادة الأصنام والكواكب، كما في كتب البدء، وفي الجدل بين القائلين بخضوع أحداث العالم للأسباب الروحية والقائلين بالاتفاقات من أصحاب الطبائع، وفي التمايز بين القائلين بفعل الكواكب وبين من يعتبر الكواكب لا تفعل بل هي مجرد علامات على الحوادث، وفي النزاع حول فهم النبوة بين المتكلمين

---

(١) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص٥٨٠- ٥٨٣، ٥٨٥-٥٨٨، إلخ وكتاب الفلاحة هو المصدر الرئيسي لما ذكره موسى بن ميمون عن الصابئة.

(٢) مصنف السر المكتوم لا يميز بين الكسدانيين والصابئين.

(٣) الجصّاص، أحكام القرآن، ج١ص٥٢. والإمام الجصّاص خصص فصلاً كاملاً لنقد السحر والسحرة والشعوذة في بداية كتابه ويبدو انه قرأ كتاب السحر لابن وحشية. يقول عن حيل السحرة (ص٥٥) «بعضه سمعناه من أهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه في الكتب قد نقلت حديثاً من النبطية إلى العربية، منها كتاب في ذكر سحرهم وأصنافه ووجوهه». والإمام الجصّاص من معاصري ابن الزيات وهذا يفسر قوله «نُقلت حديثاً من النبطية إلى العربية».

(٤) النديم، الفهرست، ص ٤٠٤.

والفلسفيين، وسوى ذلك من المشكلات الفكرية التي كانت موضوعاً للنزاع في دار الإسلام بدءاً من القرن الثالث للهجرة.

غير أن أبطال الفلاحة، الأبطال الدينيين منهم، مصابون بالانفصام وبداء الهُجنة. لقد أخذ المصنف أولئك الآباء التوراتيين-القرآنيين فكسرهم ثم جبرهم، بارتجال، مُستعيناً بألف رقعة، مُنتهبة من ألف مصدر، بعضها فلاحي زراعي، وبعضها نجومي سحري، وبعضها ديني. بعضها قرآني، وبعضها صابئي حرناني، وبعضها بابلي مما كان لا يزال مُستسراً بين دجلة والفرات، وبعضها مجهول المصدر. كل واحد منهم يمثل على مسارح عديدة مستقلة أدواراً لا صلة بينها ولا ائتلاف. فآدم أو أنوحا أو إبراهيم أو حتى ينبوشاد هم، كأنبياء وأعلام روحيين، غيرهم بالكلية كمعلمين في صناعة الفلاحة أو التدابير السحرية. لقد وضع تحت اسم الواحد منهم نصوصاً وأراءً مُستلبة من عشرات المصنفين المختلفين المنتمين إلى أكثر من نظام معرفي واحد. وقد تمثل الشخصية الواحدة على المسرح الواحد أدواراً متنافرة بين موضعين من الكتاب. في أحيان كثيرة ينتبه المصنف لغياب الاستواء في الشخصيات وغياب الانسجام في المقولات والمواقف التي ينسبها لهذا أو ذاك، فيلجأ إلى بعض الحيل التقنية. منها واحدة تتكرَّر باستمرار خاصة إذا أراد السخرية وتقضي بالقول أن النبط يلغزون في كلامهم ويطمرون فيه غير ما يُعثر على وجهه، يحثون بذلك السامع النبيه على إطالة الفكر فيما يقولونه ضناً منهم أن يعثر على الحكمة من كان من غير أهلها. وتقنية أُخرى هي التأويل الإنشائي العريض الذي لا يخلو من الطرافة. يحاول بكل تلك الحيل إخفاء المواضع التي لم يحسن فيها وصل الأجزاء المتنافرة في تلك الكائنات التي ركبَّها، ساخراً، على عجل من قُصاصات الكتب.

لا يبدو لنا أنه كان لدى المصنف، فيما فصَّله من أخبار النبط وحكاياتهم «ترويحاً لقلب القارئ»، كما يقول، تصوُّرٌ مُسبق أو خطة مرسومة أو مراجع متداولة جماعياً، ما خلا بطبيعة الحال الفولكلور المحلي والتقاليد والحكايات المنتشرة في قرى السواد وكان بعضها قد دُوِّن، كما نظنُّ، في رسائل مستقلة. ويُخيَّل إلينا أنه ارتجل كثيراً من تلك الأخبار ارتجالاً وهو يكتب، كلما دعت المناسبة. وكأنه كان يستسلم ليراعه السيَّال فيولِّد لتوه، فيما يشبه تداعي الأفكار أو

الهذيان الفني، في سلاسل نمطية من الاستطرادات التي يتخلَّق بعضها في جوف بعض، عناوين المصنفات وأسماء الأعلام الغريبة العجيبة من الملوك والشعراء والأطباء، ينثرها نثراً من غير نظام ظاهر ومن غير أن يكون بينها علائق أو أنساب أو مناسبات. وكثيرٌ مما يولده من الأفراد أو الأخبار لا يعود إليه أبداً لا في الفلاحة ولا في غيره من الكتب ولا يلتزم به بل ينساه أو يأتي بما لا يتفق معه في مواضع أُخرى. ونتوَهَّم أنه قد رسم الخطوط الأولى لعالم النبط قبل كتاب الفلاحة. ففي هذا المصنف الأخير، وكلَّما تعرَّض لبعض المواضيع مما لا علاقة له بالفلاحة، يعيد إلى مؤلفات سابقة مُضافة إلى بعض الأعلام، أو يتدخَّل ابن وحشية نفسه، من حيث هو مترجم، ليذكِّر بما له من المصنفات في تلك المادة. والظاهر أنه بدأ بتوليد شخصيات مفردة في موضوعات مفردة. فتنكلوشا وحناطوثي وياربوقا القوقاني العالم بالسموم وسوهابشاط العقرقوفي مثلاً مجهولون في الفلاحة كأن المصنَّفات المضافة إليهم متأخرة عن الفلاحة. وبعض ما يضعه على لسان تنكلوشا كان قد نسبه في الفلاحة إلى سواه من «حكماء الكسدانين». كما أن بعض الملوك النبط الذين يذكرهم في تنكلوشا لا وجود لهم في الفلاحة[1]. والأرجح أن المصنف صنع كتابه في فترات متباعدة أو أنه لم يوفق دائماً في صهر المواد المختلفة التي استعان بها في إنشاء عالم النبط. من العسير ملاحقة التطور الذي شهدته عملية البناء وتكاثر الشخصيات والتفاصيل الإخبارية. وليس ما يدل على كل حال أنها حصلت عبر حلقات مضطردة تتسم بالانسجام والتكامل. بل ثمَّة تناقض واضح في الآراء بين ما ينص عليه في الفلاحة وبين ما يضيفه إلى الكسدانيين في مصنفات أُخرى. فالمجموعة النبطية، ما نعرفه منها، لا تتسم بالوحدة والانسجام. يبقى من الثابت أن ما يضم كتاب الفلاحة بعضه إلى بعض هو محرره المزعوم قوثامى الحاضر أبداً، في تقيته المصطنعة وفي جرأته السهلة، في مكره المحبَّب وفي سخريته المبطَّنة وخصوصاً في عقيدته الفكرية الجريئة.

---

(١) على ما ينقل نلينو (ص ٢٠٥)، يذكر تنكلوشا الملك «قياما» والملك «ريخانا» وهما مجهولان في الفلاحة.

البيئة السوادية

تستطيع الدراسات المتخصصة استنطاق المصنفات النبطية والكشف عما سجَّلته من ثقافة الوسط الفِلاحي في جنوب العراق على نحوٍ واسع ودقيق. أن معرفة المصنف الدقيقة بالسواد، جغرافيته ونباتاته وعادات أهله، والصفحات الطويلة التي يخصصها للبرهان على ما يشبه أُلوهية الخمر، تفيد أنه كان بابلياً موسراً، من أرباب الضياع والكروم، على معرفة باللهجات السوادية الآرامية وبالجماعات الدينية المختلفة المستقرة في بلاد الأنباط.

لا نرى ما يدل على أنه كانت لقوثامى أو ابن وحشية صلة باليهود، على الرغم من وجود اليهود المتأصل في سورا، أو إطلاع على التوراة والأدبيات اليهودية يتعدى ما كان معروفاً منها لسائر الإسلاميين. بخلاف ذلك، فإن المسيحيين المتواجدين بكثافة في الجنوب، بكنائسهم وأديارهم وما يلحق بها من المدارس والمزارع والضياع والخمّارات، حاضرون بوضوح في الفلاحة. صحيح أن قوثامى لا يذكرهم أبداً بالاسم؛ لكن مصطلحاتهم مثلاً غير خافية كالذُكرانات و«يوم القلندس» في أول يوم من كانون الثاني (ص٤٩٨)[1]. وإذا كان ما يمدح به لحم الخنزير (ص٦٤٧) غير مأخوذ عن مصادر رومية أو يونانية، فقد يكون مما استفاده من المسيحيين أو بالتجربة الشخصية. من المحتمل جداً أن «بيت الأشكول» الذي اجتمعت فيه أصنام الأرض قبل أن تنتقل إلى هيكل الشمس في بابل لتقيم ذكران تموز (ص٢٩٦) هو استعارة لـ «دير الأسكول» أو «دير الأشكول»[2] الواقع في الحيرة على مشارف النجف، أو قريباً من دير العاقول بين واسط وبغداد، سُمّيَ كذلك بسبب الأسكول أي المدرسة الملحقة به. مداخلات ابن وحشية تنبئ عن مخالطته للمسيحيين. نشير إلى قصة مار جرجيس بصيغتها المسيحية وافتراضه أن

---

(١) المسعودي، مروج، ج ٢ ص ١٩٨. والبيروني، الآثار الباقية، ص ٢٩٠-٢٩١ و٣٢٠.

(٢) ياقوت، معجم البلدان، ج٢ ص ٤٩٨ و٥٢٨ يسميه «دير الأسكون» ويحدد موقعه، نقلاً عن مصنفي الديارات، بالحيرة مطلاً على النجف. ويشير إلى موضع قرب دير العاقول على طريق واسط، يدعى الأسكون وهو الدير الشهير بدير قُنى. راجع أيضاً ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج١ ص ١٠٠. ودير الاشكول معروف عند المسيحيين العراقيين.

المسيحيين حولوا ذكرانه عن ذكران تموز (ص٢٩٨)، هذا مع أنه لن يتردَّد، كداعية يحترف قلب نظام الرموز، في تحويل قصة جرجيس المسيحي الرافض لعبادة الأصنام إلى حكاية عن تموز الوثني الداعي إلى عبادة الكواكب والبروج، حكاية زعم أنه وقع عليها في كتاب من كتب النبط (ص٢٩٨). علماً بأن قصة جرجيس كانت قد وجدت لها، في وقت مبكِّر، مكاناً في كتاب المبتدأ لوهب بن منبه واستهوت القصاصين المسلمين الذين أبكوا بها أجيالاً لا تحصى من المستمعين في المساجد[1]. نشير أيضاً إلى ذكره لرهبان النصارى في جملة الزهاد والسياح الذين يتقشفون ويتجوَّعون ويسيحون أو يحبسون أنفسهم في الصوامع والقلايات ويسهرون ويجوعون ويهجرون اللحم (ص٢٥٩). لا يبدو أن قوثامى قد قرأ الإنجيل أو أعمال الرسل أو غيرهما من الكتب المسيحية. ما أثار اهتمام ابن وحشية عند رهبان النصارى هو «الجليانات» أو ما سمَّيناه الملاحم. يقول عنهم: «ويزعمون أنهم يعلمون الغيب ويخبرون بأشياء مما يكون في المستقبل من الزمان يسمونها كليانات [إقرأ: جليانات] ويدعون لأنفسهم دعاوى كباراً يزعمون أنهم يدركونها» (ص٢٥٩)[2]. على الرغم مما في تعليقه من السخرية، فلا يستبعد أن يكون قد استعان بهذه الجليانات المنسوب بعضها لآدم وسواه من الآباء. من المرجح أخيراً أنه عن المسيحيين أخذ مسألة حفظ أجسام بعض الموتى من البلى التي يتوقف عندها طويلاً (ص٨٥٠-٨٥٤). فهذه المسألة تنتمي إلى سير القديسين والرهبان في الثقافة المسيحية. وثمَّة قرابة نظرية بين إنشاء قوثامى العريض وما يقوله البيروني حول هذا التقليد المسيحي[3]. غير أن الحكايات عن أجساد الموتى المحفوظة لم تكن غريبة عن تمثلات أهل السواد لما كانوا يقعون عليه في المدافن القديمة التي يحتضنها تراب العراق. فالطبري يخبرنا أنه سنة ٢٧٦/ ٨٨٩ انفرج

---

(١) الثعالبي، قصص الأنبياء، ص٤١٨. ويقول الجاحظ أنه كان بالبصرة قاص أعمى لا يحفظ إلا حديث جرجيس يُبكي به النظّارة، البيان والتبيين، ج٤ ص ١٥. وانظر قصة جرجيس كذلك عند المسعودي، مروج، ج١ ص٦٦.

(٢) لم يحسن فهد قراءة هذه الكلمة فأثبت «كليانات». والصحيح كما يدل عليه المعنى «جليانات» جمع «جليانا» وهي سريانية ܓܠܝܢܐ.

(٣) البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٩٠.

«تل» بنهر الصلة أسفل واسط «عن سبعة أقبر فيها سبعة أبدان صحيحة عليها أكفان جدد لينة لها أهداب تفوح منها رائحة المسك أحدهم شاب له جمّة وجبهته وأذناه وخده وانفه وشفتاه وذقنه وأشفار عينيه صحيحة وعلى شفتيه بلل كأنه قد شرب ماءً وكأنه قد كُحل وبه ضربة في خاصرته فَرُدَّت عليه أكفانه». ويضيف الطبري عن بعض أصحابه أنهم جذبوا من شعر أحد هؤلاء الموتى فوجدوه قوي الأصل نحو قوة شعر الحي. وهذه الأجساد كانت في حوض من الحجر عليه كتابة مجهولة[1]. لا شك أن ما نجده في الفلاحة عن حفظ أجساد بعض الموتى وتطييبها هو صدىً للإنطباع العميق الذي يمكن أن تتركه مثل هذه الحوادث في بلاد الأنباط. إذا كان خبر انفراج «التل» قد وصل للطبري في بغداد فدوَّنه، فبالحري أن يعلم به ابن وحشية-إذا صحَّ أنه شخصية تاريخية- وقد حصل في بلاده وأثناء حياته.

يتساءل المرء عن هذه الجماعة الدينية التي يسميها قوثامى «طائفتنا» أي الطائفة الكسدانية التي عثر عندها ابن وحشية،كما يزعم، في القرن الثالث للهجرة، على تلك الكنوز العلمية، والتي كانت لا تزال على دين النبط القديم. إذا كان ابن وحشية يتحذَّر منها، وهو ما يقوله، وكان، على ما في نسبته، من قُسّين وجنبلاء، وهو صحيح كما يتبيَّن مما يُذكر عن تلك الناحية في كتاب الفلاحة، فبقاياها ينبغي أن تستوطن سقي الفرات وسواد الكوفة. لا نعتقد أنه كان في السواد في القرن الثالث أو الرابع للهجرة طائفة تدين بما ينسبه ابن وحشية إلى الكسدانيين. نعتقد أن الكسدانيين هم صورة رمزية للصابئين، صابئة السواد بالدرجة الأولى. هذا لا يعني أنه لم يكن في سواد الكوفة جماعات صابئية أو غير صابئية مستترة خلف ما نراه من الصلة بين بعض مقولات كتاب الفلاحة كالأدوار السبعية والمعلمين السبعة «الآلهة» وعلوم السحر من جهة وعقائد بعض الطوائف الشيعية السوادية الغالية. معلومٌ أن السواد، سواد الكوفة خاصةً، كان البؤرة التي اشتعلت فيها في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة وحتى قبيل منتصف القرن الرابع الحركة القرمطية. ومن اللافت أن أول نصوص الدعوة القرمطية في السواد، كما ذكروا، كتاب يذكُر بكتاب الحسيح إذ زعم داعيتهم أنه «داعية إلى المسيح»، وأن المسيح تصوَّر له في

(١) الطبري، تاريخ، ج٤ ص٢١١٧.

جسم إنسان ولقنَّه التعاليم ومنها «الشهادة» التي يؤذَّن بها للصلاة وتنص على نبوة السبعة: آدم ونوح وإبراهيم بالإضافة إلى موسى وعيسى ومحمد وأحمد بن محمد بن الحنفية، وقال له «إنك الروح القدس وأنك يحي بن زكريا. فأحلَّ الخمر وجعل القبلة إلى بيت المقدس»[1]. وكان ذلك في حدود سنة ٢٦٤/٨٧٨. وقد تكون الإشارة إلى يحيى نبي المندائيين ذات مغزى. أما إباحة الخمر واستقبال بيت المقدس بالصلاة فتوحي بغلبة العنصر الصابئي في الطائفة الجديدة. وعلى ما يذكر أخو محسن، من أبناء القرن الرابع للهجرة، أن من الدعاة الذين بثَّهم حمدان قرمط في السواد، بالإضافة إلى زكرويه بن مهرويه الشهير -الذي كان مثل دواناي يُلقَّب بالسيِّد- وعبدان صاحب التصانيف المعروفة[2]، عكرمة البابلي واسحاق السوراني[3]. ونظَّم المنضوين إليه في طائفة دينية لها شعائرها وطقوسها، كأن أرض بابل كانت لا تزال حتى ذلك الحين تُنجب الطوائف الدينية. وسرعان ماأبرقت وأرعدت. يخبر الطبري أن جنبلاء كانت من أوائل البؤر القرمطية اشتعالاً إذ ثار أهلها من القرامطة بواليهم في شوال من عام ٢٨٧ للهجرة (أوائل تشرين الثاني من سنة ٩٠٠)[4]. وينقل عن أحد القادة الذين قاتلوا القرامطة في روذ ميسان عام ٢٨٨/ ٩٠١ أن معظم فلاحي الناحية وعمالها كانوا من القرامطة[5]. وبقي السواد مخضوضاً بالقرامطة إلى ما بعد عام ٣١٦/٩٢٨ حين نهبت الفرقة القرمطية المعروفة بـ «البقلية» والتي تُنسب إلى اسحاق السوراني الكوفة. وكان على رأسها حينذاك أحد الزط. يقول المسعودي أن هؤلاء البقليين كانوا يُعرفون بالبحرين باسم «الأجميين». ويفسر المسعودي هذه التسمية بأن سُكنى أكثرهم في السواد كانت

---

(١) المصدر السابق، ج٤ ص٢١٢٨.

(٢) النديم، الفهرست، ص٢٤٠. وقد نشر عارف تامر «كتاب شجرة اليقين للداعي القرمطي عبدان» (وهو غير موجود في لائحة النديم، الفهرست)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢/ ١٩٨٣.

(٣) النويري، نهاية الأرب، ج٢٥ ص١١٣. لقد نقل مصنفون عديدون حكاية أخي محسن. واختلف الناشرون في قراءة لقب اسحاق. وكثير منهم أثبت «البوراني» بدلاً من السوراني.

(٤) الطبري، تاريخ، ج٤ ص٢١٩٨.

(٥) المصدر نفسه، ج٤ ص٢٢٠٢.

الآجام والطفوف[1]. وإذا أخذنا بالاعتبار ما يذكره أبو طاهر صاحب البحرين القرمطي في خطبة منسوبة إليه (بعد أن سلَّم أمره لـ«الغلام الأصبهاني» وبدَّل على ما يبدو «ناموس» القرامطة القديم) ملنا إلى الاعتقاد أن أولئك «الأجميين» كانوا في غالبيتهم من قُسين وجنبلاء. فعلى ما ينقل القاضي عبد الجبار أن أبا طاهر قال مخاطباً أنصاره: «أظهروا اللعن على الكذابين آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد معشر الأجمين» [إقرأ: الأجميين]. ويضيف القاضي: «يعني بالأجمعين [إقرأ: الأجميين] قُسِين وجنبلا»[2]. لا نعرف شيئاً واضحاً عن عقائد البقليين سوى تحريمهم، على ما زعموا، إراقة دماء الحيوان. وقد يكون المعنى تحريم الذبائح وأكل اللحم كما هو معروف عند بعض الطوائف البابلية. وخلافاً لما قد يتوهم المرء فالبقليون ليسوا آكلي البقل، أي النباتيين، لكن محرمي أكل البقل. هذا إذا لم يكن الاسم يشير في الواقع إلى بقايا فرقة كيسانية قديمة كانت ناشطة في النصف الأوَّل من القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي[3]. وهذا يُعيدنا مرَّةً أُخرى إلى تأثير بقايا «الأمم» البابلية ممَّن يتجه هذا الاتجاه التقشفي في نشوء الفرق الغالية. ومما يُحكى عن حمدان قرمط أنه كان من أهل الزهد والتقشف لا يأكل إلا من كسب يديه. وفضلاً عن القرامطة، فقد شهد السواد، ناحية كربلاء، في ذلك الحين بدايات الجماعة التي ستعرف بالنصيرية. فمن المعروف أن الحسين بن حمدان الخصيبي (ولد عام ٢٦٠/ ٨٧٣) ومعلمه عبد الله الجنّان الذي كان يُلقَّب بالزاهد، وهما من أقطاب النصيرية ومؤسسيها، كانا من جنبلاء[4]. فإذا كان ابن

---

(١) المسعودي، التنبيه، ص ٣٩١ يقول المسعودي أن «البقلية» اسم دياني عند أتباعها من غير أن يفسر معناه.

(٢) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج٢ص ٣٨٦. هذا إذا كان المحقق قد أحسن قراءة النص المخطوط.

(٣) حمل أحد المحيطين بعبد الله بن معاوية، وكان إماماً لأحدى الفرق الغالية في آخر الدولة الأموية، لقب «البقلي»، الاصفهاني، مقاتل الطالبيين، تحقيق السيد أحمد صقر، قُم، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٦، ص ١٥٣. غير أن الأصفهاني يفسر اللقب بأن صاحبه كان يقول الإنسان كالبقلة فإذا مات لم يرجع.

(4) Yaron Friedman and Yaron Frieman, "Al-Husayn ibn Hamdân al-Khasîbî: A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî- 'Alawite Sect", *Studia Islamica*, Paris, No. 93, 2001, pp. 91-112.

وحشية شخصية تاريخية، فهو قد عرف الدعوة القرمطية وشهد حُكماً تمددها في بلاده أثناء ما يزعمه من ترجمة كتاب الفلاحة إلى العربية، كما يُحتمل أن يكون قد عرف أوائل النصيريين. ليس يقرب مما أغدقه على الخمر من قدسية إلا ما يُعرف عن النصيريين في هذا الباب. ومن غير البعيد أن تكون هذه الفرق، القرمطية خاصةً، قد استوعبت بقايا طوائف بابلية مُبهمة أو تأثرت بها، وأن يكون ابن وحشية، معاصر القرامطة السواديين ومواطنهم، يتحدَّر من بعض تلك الفرق.

إن اسم الصابئين لا يرد في نص كتاب الفلاحة أو في سواه مما نعرفه من المجموعة النبطية مما ادعى ابن وحشية أنه ترجمه. لكن المترجم يذكر الصابئين مرتين في الفلاحة (ص٢٩٧ و٢٩٨). وهو كغيره من معاصريه يميز، جغرافياً، بين «الصابئين البابليين» والصابئين «الحرنانيين». ويذكر الفئتين في سياق واحد في تعليقه على أسطورة تموز وأنهم في بابل وفي حران يقيمون ذكراناً وصياماً في أول يوم من شهر تموز تنوح فيه النساء على تموز من دون أن يكون عندهم، كما يقول، خبر صحيح لتموز، ولا ما العلة في نوحهم. بل يقولون هكذا وجدنا أسلافنا (ص٢٩٧). لا نعرف من هم هؤلاء الصابئون البابليون الذين يُقيمون ذكراناً لتموز. يخبرنا قوثامى أن الكسدانيين يقيمون هذا الذكران لتموز وذكراناً مشابهاً لينبوشاد. إنه من تحصيل الحاصل، باعتبار ابن وحشية، أن ينتسب الصابئون البابليون للنبط. بل هو يجعل الصابئة، من غير تحديد، «مماليك النبط من الكسدانيين» وأكثر الأمة عناية بعلم الطلاسم، على ما نقله عنه صاحب غاية الحكيم[1]. ولذا فهو يتعجَّب كيف أن معاصريه من الصابئين، على الرغم من ذلك، لا يعرفون ينبوشاد «مع أنه عندهم أخبار قوم من النبط هم أقدم من ينبوشاد» (ص٢٩٨). ولعلَّه يرمي إلى آدم وشيث. وهذا يعني ضمناً أن ابن وحشية كان متصلاً بالصابئين «من أهل زماننا» كما يقول، وأن «الكسدانيين» الذين احتفظوا بالتراث النبطي طائفة مستقلة عن الصابئين وإن كان هؤلاء في الأصل، باعتباره، من أولئك.

من المحتمل جداً أن يكون مصنف الفلاحة قد استعان على نحوٍ لا يزال مبهماً

---

(١) غاية الحكيم، ص ٨٠.

ببعض مصنفات الصابئين البابليين في المجموعة النبطية. إذا كان أبو المبارك الصابئ يتحف مضيفيه من أمراء المسلمين، في القرن الثاني للهجرة، بـ«نوادر الكتب»، فمن غير المستبعد أن يكون مصنف الفلاحة قد عثر في السواد عند هذه الجماعة أو تلك على نصوص في الفلاحة أو السحر أو النجوم أو الطلسمات أو غير ذلك مما كانت تلك الجماعات تتداوله واستعان بها في خلق عالم النبط. أنه على كل حال، كما القرامطة، قد استعار من الصابئة البابليين أنبياءهم فجعلهم أنبياء «النبط». كما لا نستبعد أن يكون قد استلهم تراثهم في رسم بعض أبطال مصنفاته، كما نقل بعض تقاليدهم وعاداتهم وأساطيرهم وأسماء الأعلام عندهم. من الثابت أن تلك الحكايات الطريفة الكثيرة التي نجدها في كتاب الفلاحة -وهي أجمل ما في الكتاب من نصوص أدبية- حيث تتحدَّث الأشجار أو تنوح أو تخاف من التهديد بقطعها أو تنصح الفلاحين بإسماعها الغناء والعزف أو تتخاصم وتتفاخر أو تُكلِّم الناس في أحلامهم، أو تتحدَّث باسم أصنام الكواكب[1]، مما يُدرجه المصنف أحياناً في خانة الخرافات وأحياناً في خانة الحكايات التي تخفي حكمةً أو لغزاً، ناسباً إيّاها في موضع إلى «بابا» (ص١٨٤) وفي موضع إلى «من لا يصلح أن أسميه في خرافاته التي وضعها» (ص٢٣٠)، مما يوحي بأنها كانت مُدوَّنة في رسالة مستقلة، تنتمي إلى التراث السوادي الذي بقيت فيه النَّسَمية البابلية القديمة[2]. فنحن نجد ما يشبهها فيما أورده المانويون في سيرة نبيهم نقلاً عن رجال المغتسلة. فالنهر والتراب والعجين كانت تُكلِّم الحسيح. والثمار كانت تشتكي إلى أحد أتباعه وتطلب منه أن لا يقدمها إلى الزناة. وفي خبر ثالث، تكاد

---

(١) الفلاحة، ص ٩٠٩: تقول البطيخة للأكار: «يا هذا إنك وغيرك من زارعي البطيخ تحرصون على كبره وحلاوته إذا زرعتموه وتتعبون فيه أصنافاً من التعب وتشقون. وقد يكفيكم من ذلك أن تزمروا وتطبلوا وتغنوا في وسطنا فإنا نُسرُّ بذلك وننش ويحلو طعمنا ولا تعرض لنا آفة!». وحوار شجرتي التين (ص٢٣١). ونجوى شجرات النبق (ص١١٩٦) وافتخار شجرة الزيتون (ص٥٢-٥٣) وشجرة الغار «مكلِّمة الناطور» (١٤٩). وأطرفها المنازعة بين الخطمي واليبروح واحتكامها إلى سحرة بابل (١٥٥-١٥٧).

(٢) راجع مثلاً طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦/١٣٩٦ ص١٦٢ وما بعدها. يورد المؤلف نصوصاً عديدة في مفاخرات الأشجار أو الحيوانات والحوار بين العناصر.

تكون إحدى القصص الواردة في الفلاحة مستوحاة منه، تتوسل إحدى شجرات النخيل، في قرية قوق (؟)، إلى مالكها المغتسلي ألاّ يقطعها: إذا كان لم يجد فيها ثمراً هذه السنة فليس لأنها لا تحمل لكن بسبب اللصوص الذين سرقوا حملها. قالت له: «اتركني إلى السنة القابلة وأُعوّضك عما سُرق مني هذه السنة!»[1]. وفي الفهرست عن المغتسلة أن البقول والأشجار من شَعر مبدأ الخير-الذكر وأن الأكثوث من شَعر المبدأ المؤنث المضاد. ويضيف ابن النديم «ولهم أقاويل شنيعة تجري مجرى الخرافة»[2]. إذا كانت تلك «الأقاويل» تتعلّق بقسمة المنابت على المبدأين أو «الكونين»، وإسناد الوعي وعمل الخير والشر إليها، تأسيساً على الاعتقاد أن العالم تركّب من اختلاط النور بالظلمة، صح قول النديم تماماً على حكايات «بابا». أن غاية المانويين من ذكر هذه الحكايات إقامة الدليل على وجوب رفض الفلاحة بحجة عدم إيذاء الأرض لأن الكائنات كلها، باعتقادهم، تألم وتفرح. وهو اعتقاد المغتسلة أيضاً. لكنه اعتقاد لم يمنع أتباع الحسيح، أو بعضهم على الأقل ممن انشق عن الجماعة بالاتجاه المعاكس للمانويين، من الاشتغال بالأرض والاكتساب من الفلاحة.

ليست قرية قوق (؟) هي العنصر الوحيد الذي يشترك فيه الصابئون المغتسليون وقوثامي «القوقاني». إذا كانت مصادر الفهرست موثوقة، فقد كان من المغتسليين «من يعظِّم النجوم»[3]. لقد ذكرنا من قبل ما تناقلوه عن اهتمام جماعة الحسيح بأحكام النجوم والرقى. من جهةٍ أُخرى، ثمّة في الفلاحة ما يذكر بعقائد وبنزاعات الطوائف البابلية. من ذلك تحريم الذبائح عند البعض منها، مما يتحوّل في الفلاحة إلى «مذهب» يُنسب إلى عدد من أعلام النبط منهم ينبوشاد الذين حرّموا تقريب الحيوانات حيّة أو ميتة قرابين للأصنام بالإحراق وغيره (ص ١٤١٦). ورهبانية

(1) *Vie de Mani* d'après le codex manichéen de Cologne, 94-99, dans "Livre de la révélation d'Elkasaï", *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, pp. 870-872.

في الفلاحة (ص ٢٤٧) يهدد الرجل النخلة أو الكرمة التي لم تثمر بالقطع ويضربها بقفا الفأس ضربتين أو ثلاثاً قبل أن يتدخل صاحبه حسبما اتفقا عليه مسبقاً ويكفه عن قطعها ويضمن له أنها تحمل السنة القادمة. يضيف قوثامي: وقد جرّبنا هذا فوجدناه صحيحاً!

(٢) النديم، الفهرست، ص٤٠٤.

(٣) المصدر السابق، ص٤٠٤.

ينبوشاد وسياحته وزهده ليست مما يبدو غريباً في بابل. كما أن النقد القاسي الذي يوجهه قوثامى للزهاد والعباد والسياح الذين يمسكون «عن عمارة الأرض من الزرع والحرث والبناء والنساجة» ويزعمون أنهم «المشبهون بالملائكة» (ص٢٥٥)، إذا كان له مبرراته النظرية، فهو يُصوِّر أيضاً البغض الذي يكنه أرباب الضياع والفلاّحون للطفيليين المتسولين باسم الدين، ويعكس بالتالي واقعاً بابلياً. وكما لو كان ابن وحشية شاهد عيان، فهو، على الرغم من لقبه «الصوفي»، يتدخل ساخراً ليذكر كيف أن الانصراف عن الدنيا الذي يمتنع بدعواه أولئك المتقشفون عن العمل لا يمنعهم «إذا جاء الموسم» من الخروج في طلب الرزق تسوُّلاً «كالعقبان الجياع» (ص ٢٦٠). وإذا كان ذلك النقد العنيف الذي يتابع به حديث قوثامى يصيب بسهامه الصوفيين ورهبان النصارى وعباد الهند ممن يقعد عن العمل ويقول بتحريم المكاسب، فهو يتوجه أيضاً إلى الصديقين المانويين والصياميين وعباد الصابئة وغيرهم من المتزهدين ممن كانت أسرابهم تذرع أرض بابل في المسكنة والسؤال. وهذه المسألة بالذات كانت واحدة من مواضع الخلاف بين ماني والمغتسليين وسبب الانشقاقات المتتالية في جماعة الحسيح. من غير العسير أن نلاحظ أن الزهاد والعباد في الفلاحة هم بالإضافة إلى شيعة إيشيثا في بعض أدوارهم، من لحمٍ ودم، بالضد من سواهم من الشخصيات والفئات الذهنية الصرفة.

البيئة الإسلامية وعقيدة مصنف كتاب الفلاحة

في حالات قليلة لم يتكلّف قوثامى تمويه البيئة الإسلامية. لا نشير إلى اعتماده في عالم النبط المكاييل والموازين والنقود الإسلامية (رطل، جريب، دانق، درهم) فقد يكون ذلك من باب التحيين. لكن نشير إلى ما يقع في بنية النص. من ذلك اقتباسه للحديث النبوي المشهور عن عمومة النخلة لبني آدم إذ كانت قد خُلقت كما تقول الرواية عن عليّ من الطين الذي سُوِّي منه آدم[1]. الحديث

(١) عن علي قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «أكرموا عمتكم النخلة، فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم عليه السّلام، وليس من الشجر شجرة تلقح غيرها». وهو من رواية الأوزاعي. انظره في مسند أبي يعلى، ج١ص٣٥٣. وللحديث صيغة أُخرى وردت في مصنف ابن أبي شيبة=

المأثور عن النبي «أكرموا عمَّتكم النخلة» يتحوَّل إلى حديث نقله ماسى السوراني و«أجمع عليه» النبط يقول «النخلة أُخت آدم» يزعم قوثامى. لذا فهو يتطوَّع لتفسيره في استطرادٍ طويل يبرهن فيه عن سعة مخيلته وسيولة يراعه (ص١١٣٩-١١٤١). ومن ذلك اسم «الماحي» والدور المنوط به وهو من أسماء النبي محمد وصفاته[1]، يطلقه على المعلمين السبعة في أحد النصوص (ص١٠٨)، دالاً بذلك أنه حرَّر الكتاب بالعربية رأساً في هذا الموضع على الأقل. ومن ذلك ذكره لمدينة الموصل بالاسم (ص١٨٤ و٩٥٥)، المتميزة عن نينوى القديمة، (وهي على ما يذكر ابن وحشية غير نينوى الواقعة قبالة الموصل ص٥٩٠)، غافلاً عن أن الموقع الذي ستُبنى فيه بعد الفتح مدينة الموصل، غربي الدجلة، لم يحمل قبل الإسلام هذا الاسم أبداً ولم يكن فيه إلا قلعة ودير[2]. هذا مع حرص قوثامى الشديد على تسمية المواقع بأسمائها القديمة، وفراره من ذكر المدن الإسلامية كالبصرة أو الكوفة أو بغداد أو واسط، تاركاً لابن وحشية مهمة ذكر الأسماء المستجدة للمواقع القديمة، يوهم بذلك قِدم النص. ومن ذلك استخدامه المصطلحات الإسلامية أو المسيحية في العبادات النبطية، أو تحويله قيام المسلمين في «ليلة القدر» من

=(ت٢٣٥/٨٤٩) المعروف بـ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ج٦ ص ٢٠٤. وقد صنفه ابن حبان في الضعيف في كتابه المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج٣ ص ٤٤. هذا وتخيَّل ابن عربي في الفتوحات المكية أنه بقي من الطين بعد خلق النخلة قدر السمسمة فخلق منها الله أرض الحقيقة العجيبة. الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى وإبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السفر الثاني، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص٢٥٧-٢٧٥.

(١) يقول الحديث: «حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن لي أسماء، أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي يمحو الله بي الكفر وأنا الحاشر يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»، قال له إنسان: ما العاقب؟ قال: «لا نبي بعده»». عن مصنف ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ج٦ ص٣١١. وكان توفيق فهد قد أشار إلى المصدر الإسلامي للقب الماحي لكن من غير أن يبني على ذلك أية اعتبارات.

(٢) كان موقع الموصل قبل الفتح قصبة صغيرة يسميها الكتبة الآراميون «حسنا عبرايا» أي «الحصن العبوري» ومعناه القلعة التي على الضفة الأُخرى من دجلة قبالة نينوى. هذا ما يقوله القس سليمان صائغ، تاريخ الموصل، الجزء الأوَّل، المطبعة السلفية، مصر، ١٣٤٢/ ١٩٢٣ ص ٣٧-٤٤. والمدينة بناها محمد بن مروان وكان اختطها وأسكن فيها العرب ومصَّرها أحد ولاة الخليفة الثاني. راجع ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، ص ١٢٨-١٢٩. وراجع أيضاً مقالة "Al-Mawsil" في *E.I²*,VI, pp.890-891

المغرب إلى الفجر إلى قيام النبط في «ليلة النور» من مغيب الشمس إلى الصبح... (ص١٣٣٩). فهذا وغيره ظاهرٌ بيّن لا يُفسَّر بتوارد الخواطر، أو المصادفة، أو بأن المترجم قد دس ذلك سهواً أو عمداً في النص الأصلي، أو بالقول أن ذلك قد تسرَّب عفواً إلى النص النبطي من العربية التي نُقِل إليها، أو بالحجة الأقبح التي قد يتمحلُها المتمحلون أن المسلمين قد استعاروا كل ذلك من الأنباط.

لن نتوقف عند كل المسائل الفكرية أو الكلامية التي خاض فيها قوثامى والتي نجدها عند معاصريه من الإسلاميين مثل جابر بن حيان والصابئين الحرنانيين والرازي الطبيب وإخوان الصفا وسواهم من المشتغلين بالعلوم النجومية على هامش «الفلسفة»، بل وعند المسعودي نفسه إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يومئ إليه هنا وهناك مما خاض فيه في مصنفاته الضائعة. سنعرض لبعضها في حينه. يمكن القول في هذا الشأن إن قوثامى وإن كان قد تحكَّك بالكلام والفلسفة، كأنه ابن وحشية الذي خالط العلماء والمتكلمين والصوفية وفاوضهم بل أفادهم كما يدعي، لا يبرهن على إحكام هذه الصناعات. فالمجادلات التي يجريها بين أبطاله في هذا المجال أقرب إلى أساليب المتأدبين أو المتكلمين الهواة منها إلى طرق المتكلمين المحترفين والفلاسفة. ناهيك عن أن معجمه الفيزيائي أو الكلامي فقير ومضطرب. إنه أديب لا دُربة له على نحت المفاهيم أو على خرط التعابير على قدر المعاني بل نراه يطيل الشرح ويعلك الكلام طويلاً قبل أن يقع على العبارة الموفية. كما أنه لا يجري ما يقرره في المسألة الواحدة في سائر المسائل التي يناقشها بل يشطح كل مرة باتجاه. نتوقف عند ما يبدو لنا أنه موقف المصنف الفكري بالنظر إلى النزاعات التي عرفتها دار الإسلام.

كان غوتشميد قد تنبَّه إلى أن شيعة إيشيثا، ممثلي الدين الرسمي والشريعة السائدة في عالم النبط، هم، في بعض أدوارهم، أهل الإسلام[(١)]. يُستدلُّ على ذلك بقول قوثامى «وأظنُّ أنها [شريعة إيشيثا] ستبقى على الدهر... وما نرى أنها تزداد كل يوم إلا قوةً وظهوراً وانتشاراً ويدخل الناس فيها ارسالاً ارسالاً [إقرأ:

---

(1) Gutschmid, "Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister" dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (*ZDMG*), T.15, Leipzig, 1861, pp.90-92.

أرتالاً أرتالاً؟]» (ص٧٣٠) مما يصح على الإسلام بأكثر مما يصح على المسيحية دون غيرهما من الأديان. ولا يسعنا إلا أن نؤيد رأي غوتشميد ونزيده دقةً وتفصيلاً. في هذه الحالة كما في سائر الحالات، ترك قوثامى عمداً ما يكفي من الإشارات للتعرُّف في شيعة إيشيثا على الفقهاء وأصحاب الحديث.

لجهة الزي أولاً. من سماتهم على قوله إنهم «يطولون لحاهم ويحلقون أسبلتهم» (ص١٣٣٨). وهذه، كما هو معروف، سمة خاصة بأهل الحديث جعلوها علامةً لانتمائهم إلى «السلف الصالح». وهي عندهم «سُنّة» معروفة أمر بها مؤسس الإسلام في الحديث المشهور «خالفوا المشركين وفِّروا اللحى وأحفوا الشوارب»[١]. كما أن شيعة إيشيثا، على قول قوثامى، «يشتملون بالأزر التي قد طولوا أهدابها ويحرمون لبس الطيالسة ويسخرون ممن يلبسها ويسمونهم أتباع الساحرات ويلبسون الخفاف والأزر المربعة الطول لتنجر إطرافها في الأرض إذا مشوا وينقطون في أربع زواياها في كل زاوية أربع نقط زعفران ويضفرون [إقرأ: ويُصفِّرون] أضفارهم [إقرأ: أظفارهم] في الحمّامات بالحنا ويعتمون بعمايم زرق وخضر ويلفونها على جباههم» (ص١٣٣٨). إن استخدام فعل «اشتمل» في هذا المقام، بدلاً من «شدَّ» و«عقد»، لا يشير إلى «الإزار» الذي ذُكر في الحديث حيث نهى النبي عن إسبال الإزار وجره[٢]، -ولا زال الرجال في اليمن يعقدون هذا الإزار على أوساطهم- بل إلى نوع من الأردية الشبيهة بالعباءة، إلاّ أن يكون قوثامى قد أساء استعمال الفعل «اشتمل». وهذه عاميَّة منه في الحالتين. أما الطيلسان الذي يُغطّى به الرأس، فمع أنه على اختلاف أشكاله (المربع والمثلث والمقوَّر والمحنَّك) وألوانه (الأسود والأخضر والمصبوغ) عرف انتشاراً واسعاً في الأمصار الإسلامية حيث اختص به الأعيان في بغداد منذ المهدي والفقهاء وخطباء المساجد والوجهاء فيما بعد في خراسان والأهواز ومصر الفاطمية[٣]، فقد كرهه

---

(١) وفي صيغة أُخرى «انهكوا الشوارب وأعفوا اللحى» أو «جزوا الشوارب وأرخوا اللحى خالفوا المجوس». كما رووا أنه قال «من الفطرة قص الشارب». وهذه الأحاديث تجدها في البخاري، صحيح، ج٧، باب إعفاء اللحى، ص١٦٠. ومسلم، صحيح، باب خصال الفطرة، ج١ ص٢٢٢.

(٢) البخاري، صحيح، ج٧، باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار، ص١٤١.

(٣) االبشاري المقدسي، أحسن التقاسيم، في شيراز «لا مقدار لأهل الطيالسة لأنه لباس الشريف والوضيع=

الحنابلة لأنهم اعتبروه شعار اليهود[1]. مما دعا السيوطي للدفاع عن لبس الطيلسان[2]، وابن حجر العسقلاني الشافعي لوضع رسالة يفرق فيها بين أنواع الطيالسة ويدفع رأي الحنابلة[3]. من الصحيح أن هذين متأخران. لكن هذا لا يعني أن الخلاف لم يكن بدأ قديماً. من اللافت أن قوثامى الذي يجعل «السحرة» فئة ذات حضور بارز في كتاب الفلاحة يلجأ في هذا الموضع إلى لفظ «الساحرات». فكأنه قد قصد بأتباع الساحرات، ولا وجود لساحرات في الفلاحة، اليهود لما اتهموا به من تسحير النبي في قصة لبيد بن أعصم كما هو معروف. كما أن الخضاب للحية بالحناء وصبغ الثوب والعمامة بالزعفران و«تطريف الأصابع بالحناء» كانت من آداب الزينة مما خاض فيه أهل الفقه وأصحاب الحديث استحساناً أو استكراهاً[4].

هذا ومن صفات شيعة إيشيثا قصرهم العلم على الفقه ورواية الحديث. وهو عين هوية الفقهاء وأصحاب الحديث الذين ردوا كل أداة في مباشرة العالم وفهمه ما خلا الحديث. وما زالوا يخصون أنفسهم في بعض المجتمعات التي يغلب عليها الاحتكام إلى الشريعة بلقب «العلماء». وإليهم يشير من غير شك ابن وحشية، كمترجم، في مقدمة الكتاب حين يتحدَّث عن دور الشرائع والأديان السائدة في زمانه في إفشاء الجهل و«الحمّارية» في الناس. وهذا يذكر بما كان البواطن من قرامطة وإسماعيليين يصفون به «أصحاب الظاهر» من أنهم «حمير». فالعلم عند أتباع إيشيثا، يقول قوثامى، لا يتعدى المعرفة بالشريعة. «واعلموا أن أسوأ الجهال

=والعالم والجاهل»، ص ٧ و٤٤٠. أما العراقيون فمن «رسومهم التجمُّل والتطيلس...» ص١٢٩. وفي إقليم الشام ص ١٨٣ وفي مصر والمغرب ص ٢٣٩ وفي الديلم ٣٦٧. في خراسان وما وراء النهر، الطيلسان هو لباس الفقهاء والكبراء ص ٣٢٨ وكذلك في الأهواز ص ٤١٦.

(١) كما جاء في الحديث عن خروج الدجال: «يتبع الدجال من يهود أصبهان سبعون ألفا عليهم الطيالسة»، مسلم، صحيح، باب في بقية من أحاديث الدجال، ج٤ ص٢٢٦٦.

(٢) السيوطي، طي اللسان عن ذم الطيلسان، في مجموعة رسائل عشرة للسيوطي، طبعة حجرية، لاهور، ص٢٠-٢٣.

(٣) ابن حجر العسقلاني، در الغمامة في در الطيلسان والعذبة والعمامة، مخطوط، مكتبة الأزهر، فقه عام رقم ٥٣٢٥٧ ورقة ٥-١٥.

(٤) البغوي، تفسير، (سورة العنكبوت ٢٥) ج٣ ص٥٥٥.

حالاً الذين يظنون أنهم علماء مع جهلهم مقتدى بهم فهم لا يفلحون أبداً ولا يتنبهون من نومهم. فهذه صفة أتباع إيشيثا المتصفين بالجهل. عندهم أنهم إذا فهموا فقه شريعة إيشيثا فقد حازوا العلم كله والعقل. ويظنون أنه ليس وراء شريعته في الحق غاية فيمتنعون من البحث عن غيرها...» (ص١٣٣٨). وفي مواضع أُخرى يُعرّض بهم ويطعن في روايتهم للأكاذيب والمحالات في الحديث: إنهم «يرون [إقرأ: يروون] عن الأنبياء من الزور والكذب العظيم والافتراء القبيح ما لا يُطاق سماعه. ويكفرون من يرده ويسبون من يشك في حقيقته وهو باطل وزور محض ومحال بَيِّن لا شك فيه ويقتلون من يشك فيه ويستحلون دمه ويزرون عليه ويطعنون في عقله والطعن كله عليهم والضعف في عقولهم... فهم كالبهايم يمرون قرناً بعد قرن لا يعتبرون. ولو أردنا أن نحكي ما قد قبله العامة والجمهور مما يزعمون ويروون أن الأنبياء قد قالوه أو علّموه لطال في ذلك الشرح والتعديد عن المحالات الواضحة الكذب التي لا يقبلها من له عقل... فهم قد قبلوها ودانوا بها ووضعوها في أعينهم» (ص٩٢٦-٩٢٧). وكان النظام والجاحظ قد سبقاه إلى نقد الحشوية وأصحاب الحديث نقداً عنيفاً ساخراً لإيمانهم بالمحالات ولكذبهم في رواية الأحاديث المتناقضة[1]. فمن لا يرى في شيعة إيشيثا، في هذا الموضع، أصحاب الحديث وميلهم العنيف لاتهام خصومهم ممن يطعن في رواية الحديث بالزندقة والتعطيل؟[2] إن ما يُعرّض به قوثامى ويشكو منه نجد ما يشبهه، على سبيل المثال لا الحصر، في ما يقوله الرازي الطبيب عن معاصريه من أتباع الشرائع من أصحاب اللحى الطويلة: «اغتروا بطول لحى التيوس الذين يمزقون حلوقهم بالزور والبهتان وروايات الأخبار المتناقضة... واغتروا بكثرة الحمقاء المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان وطول المدة حتى صار طبعاً وعادة... وإذا طولبوا بالدليل شتموا وغضبوا وهدروا دم من يطالبهم فمن أجل ذلك اندفن

(1) Chokr, *zandaqa et zindiqs en islam*, pp.131-143.

(٢) انظر مثلاً الرد على الجهمية والزنادقة المنسوب لأحمد بن حنبل، تحقيق صبري سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/٢٠٠٢، وكتاب أبي سعيد الدارمي (ت سنة ٢٨٠/ ٨٩٣) الرد على الجهمية، تحقيق بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

الحق أشد اندفان وانكتم أشد انكتام»[1]. أن انتقاد قوثامى العنيف لشيعة إيشيثا تتردد فيه أصداء موقف القرامطة الذين طمحوا، كما كانوا يقولون، إلى إزالة «دولة بني العبّاس والفقهاء والقرّاء وأصحاب الحديث»[2].

في موضع آخر يتعرَّض قوثامى لمسألة كلام الآلهة. ومعلومٌ أن مسألة «كلام الله» كانت موضوعاً لخلافٍ عريض ومزمن في القرون الهجرية الثالث والرابع وما تلاها بين أصحاب الحديث وخصومهم ممن أسموهم «الجهمية». فأصحاب الحديث أو «المشبهة» اعتقدوا أن الله متكلِّمٌ بصوت وحرف، وأنه كلَّم آدم وجهاً لوجه («قُبُلاً») وكلَّم موسى تكليماً، وأنه يكلِّم الناس يوم القيامة ليس بينه وبينهم ترجمان ويرونه ويراهم جهرةً لا يُضامون في رؤيته، يدعوهم لزيارته ويرفع الحجاب بينه وبينهم ويسأل هذا أو ذاك عن أحوالهم كما يفعل الأصحاب والمعارف. ورووا الأحاديث في هذا المعنى[3]. وردَّ أخصامهم هذا المعتقد رداً عنيفاً فيما اعتبروه تنزيهاً. فالله ليس له شفة ولسان وحلق ولا يتكلَّم كما يتكلَّم البشر. هذه الخصومة نقلها قوثامى إلى عالم النبط. فشيعة إيشيثا تؤكد أن الإله القمر علَّم آدم (قرآن٢/ ٣١) بل «كلَّمه» (ص١٣٣٢). فيرد عليهم منكراً «أن تكون الكواكب كلَّمت بشرياً فهذا لم يكن قط ولا يكون أبداً» (ص٢٥٨). يكتب قوثامى: «ولقد سمعتُ واحداً منهم [من شيعة إيشيثا] بسورا شيخاً مسناً يحلف بأغلظ الأيمان أن القمر كلَّم آدم مشافهة ومكافحة [؟] في كل ما أتى به آدم (...) بل كلَّمه به كلاماً سمعه آدم ووعاه عنه» (ص١٣٣٧). وهذا اللجوء إلى الأقسام المعظَّمة كان واحداً من أساليب أصحاب الحديث في الجدل الذي استعر حول المسألة.

---

(١) في سجاله مع الرازي الإسماعيلي، أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، ص ٥٥ و٥٧.

(٢) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج٢ص ٣٨٣.

(٣) حول هذه المسألة راجع:

D.Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens.* Editions du Cerf, Paris, 1997.

وراجع للتفاصيل فيما يخص هذه المسألة وسواها مما وصمه المعتزليون بالتشبيه: ابن فورك، كتاب مُشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق وتعليق دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ٢٠٠٣.

ومثل قوثامى مثل الجاحظ في كتاب الحيوان ومن بعده المسعودي في الالتفات النقدي إلى موضوعات كالجن والعنقاء والغيلان. فهو يسخر من إيمان أتباع إيشيثا وأهل ملة هذا الأخير والعامة بمثل هذه الخرافات (ص٩٢٦)[١].

كما يتعرَّض قوثامى لمسألة أُخرى أثارت الجدل بين المسلمين وهي مسألة عصمة الأنبياء. فكما هو معلوم، لقد اتخذ الشيعة (ونعني الإثني عشريين) فيها موقفاً جذرياً يصون عصمة الأئمة حتى من السهو والنسيان في حين عصم أصحاب الحديث الأنبياء عن الكبائر فقط. قوثامى ينتقد هذه العقيدة. وانتقاده يتوجّه إلى الشيعة بأكثر مما يتوجه إلى السنة. فعنده «لا يجوز أن يكون لبشري كمال حتى لا يخطئ ولا يغفل ولا يسهو ولا ينسى. فإن هذا محال» (ص١٢٤١). ويعود إلى هذه المسألة في بعض استطراداته حيث يلعب أنوحا دور الناقد لـ«شيعة إيشيثا» الذين يدعون أن آدم كان معصوماً عالماً بالغيب. أنوحا يصف آدم من غير مناسبة ظاهرة بأنه كان «كثير النسيان»، كما لو كان يستلهم القرآن (قرآن: «ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما» ٢٠/ ١١٥). يقول قوثامى: «أراد أنوحا عليه السلام أن يكذب قول هؤلاء واعتقادهم الردي في آدم فقال أن آدم كان أنسى الناس جملةً...» (ص١٢٣ و١٢٣٨ و١٢٤٠).

وفي مواضع كثيرة يناقش قوثامى مسألة النبوة. وموضوع النبوة يحتل حيزاً محورياً متصلاً من اهتمام قوثامى وأبطاله، ويخترق كتاب الفلاحة من أوله إلى آخره. فالنبوة هي، كما في الإسلام، القاعدة التي يتأسس عليها دين النبط، وإحدى المشكلات الرئيسية التي تدور حولها المنازعات. وقوثامى كثيراً ما يتعرَّض لها صراحةً أو مواربةً كلما واتته الفرصة. على الرغم من موقفه السلبي بالإجمال فهو يعرض في هذا الباب آراءً متنوعة تختلف باختلاف السياق. أما المعنى الذي يغلب في الفلاحة فهو المعنى الإسلامي. فالنبي عند النبط هو صاحب الشريعة

---

(١) قارن بالحيوان، ج٧ فهرس أنواع الحيوان (الجن، العنقاء، الشياطين)، وبمروج، ج٢ ص ١٥٥-١٦٤ و٢٢٥-٢٢٦ وبما ينقله المسعودي (مروج، ج٢ ص ١٥٦ وما بعدها) عن الغيلان والجن بين أشعار العرب وروايات أصحاب كتب البدء وتفسيرات المنجمين والفلاسفة. وكذلك ابن قتية، تأويل مشكل القرآن، ص ١١٦-١٢٢.

المبعوث من الآلهة إلى البشر كافةً. في أحد المواضع يبرر المصنف بعثة الرسل، كما عند المتكلمين، بما في ذلك من المصلحة للناس «إن الإله جل وعز لم يكن في عدله وحكمته وقدرته أن يترك عباده في الأرض مهملين لا يعبأ بأمورهم كلها صغيرها وكبيرها... وأنه لا يخفى عليه من أمورهم أصغر صغير فضلاً عن المتوسط والكبير وأنه أرسل رسله إلى الناس مقومين لأمورهم وكافين لبعضهم بعض ومبشرين لهم بالمجازاة على إتباع أمره وترك خلافه وما أشبه ذلك وأنه إذا كان لا يهمل أمورهم فمن تعاهده لهم إرسال الرسل إليهم..» (ص١٩٥-١٩٦). هذا القول هو ما يجب على رب الضيعة أن يكرره على الأجراء. وبهذا المعنى فهو يندرج في باب «السياسة».

أما في مواصفات النبي، فالدين النبطي الرسمي، ممثلاً بشيعة إيشيثا، يرسم أن آدم، مؤسس الدين ومثال النبي عندهم، كان معصوماً عن الخطأ والسهو والغلط. وأن الإله القمر «الموحي إلى عبده ما يوحي» (قرآن: النجم ١٠) في اليقظة، مناجاةً، بكلام يسمعه ويعيه فهماً ودراية، كان يوحي إلى آدم وقتاً بعد وقت بما يكون فيخبر به آدم عن وحيٍ إليه علَّمه إياه إلهه لا أن ذلك من تلقاء نفسه. فهذا مصدر علمه بالغيب. وقد ذكر ماسى السوراني أحد حكماء الكسدانيين، ممن أدرك آدم ورآه وتفقه بكلامه، في «كتاب المقادير» ما أظهر آدم من المعجزات (ص١٢٤٣). كما تعتبر شيعة إيشيثا أن كتاب آدم الكبير معجزٌ. وهذه إشارة غير خافية إلى القرآن. وقد حظي إيشيثا بما حظي به أبوه من الوحي المتتابع والعصمة من الغلط وعلم الغيوب (ص١٢٤١).

هذا المعتقد هو ما يحاول قوثامى (وينبوشاد الذي يعيره قوثامى الكثير من آرائه) نقضه. وهو في ذلك يستلهم النقد الذي سبق أن وجهه للنبوة بعض المتكلمين في آخر القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة. فمن المعلوم أنه كان قد نشأ في الإسلام منذ منتصف القرن الثاني للهجرة نوع كلامي دُعي «دلائل النبوة» أو «علامات النبوة»، كفصل من فصول «التوحيد»، يرمي إلى تثبيت صحة نبوة مؤسس الإسلام التي أخذت تتعرَّض للنقاش ولمحاولات الإبطال في دوائر المتكلمين بين المسلمين وخصومهم. ومما حُسب من دلائل النبوة، بالإضافة إلى المعجزات، إخبار النبي عن المغيَّبات وإتيانه بالقرآن الذي يدل ما فيه من الحكمة

والعلم على أنه معجزة ووحيٌ موحى. هذا لأن إعجاز القرآن البياني أو الفني لم يكن في القرن الثالث قد استقر بعد كعقيدة دينية. وفيما يتعدى أدبيات «دلائل النبوة»، فقد تناول النقاش بين المتكلمين والفلسفيين والنجوميين، فيما يخص الإخبار عن الغيوب، مسألة العلاقة بين النبوة والكهانة، والفرق بينهما وما يترتب على صحة أو كذب كلٍّ منهما أو كليهما.

يخوض قوثامى فيما خاض فيه معاصروه ويتخذ موقفاً ينفي نفياً جذرياً إمكانية الإخبار عن الغيوب، سواءٌ تناولت «الكليات» أم «الجزئيات». وهو في برهانه على استحالة العلم بالغيوب بالمطلق -«عين المحال» كما يقول (ص١٢٣٩) -يأخذ بعين الاعتبار في وقت واحد المبررات اللاهوتية في الكليات ونظام العالم الطبيعي في الجزئيات. إن حوادث العالم الطبيعي التي تحصل باجتماع متصل في الزمان لعدد لا يحصى من الأسباب والحوادث الجزئية تجري لغاية وهذه الغاية لا يعرفها إلا الله. فهذا سبب. والسبب الثاني، ويتفق مع ما يقرره معاصرونا، هو عدم قدرة الإنسان على الإحاطة بجميع العوامل الطبيعية التي تدخل أو تؤثر في إحداث ما يحدث، وعدم معرفته بكيف تتركَّب مكونات الأجسام وبالتالي المجريات. يكتب: «الغيب هو ما يحدث في الأوقات الآتية من الزمان. فعلم الغيب هو علم ما يكون وقتاً بعد وقت. وإذا كان كون هذه الأمور الحادثة وقتاً بعد وقت إنما ينبعث عن أفعال فاعل مختار قادر وكان ذلك الحيّ الفاعل القادر يفعل تلك الأشياء بحسب إيجاب أسباب ما يعلمها هو وكنا نحنُ معشر أبناء البشر لا نعلم تلك الأسباب الموجبة للأفعال لم يجز ولم يمكن أن نعلم ما يكون البتة على وجه ولا سبب لجهلنا بتلك الأسباب الموجبة للأفعال وأيضاً لجهلنا بتركيب الأشياء من الأجسام والأعراض والصور وما توجبه الأفعال العرضية للأشياء كلها على كثرتها فإنها لا تنضبط لعقل ولا يدركها فهم من جهة كثرتها فهي إذن مجهولة. فهذان وجهان يدلان على جهل أبناء البشر كلهم بعلم ما يحدث من أحوال الأجسام المركبة وتلك الأحوال هي المسماة الجزئيات. وإذا كان حكم الكليات حكم الجزئيات في التركيب والكثرة لم يجز لنا أن نعلم معشر أبناء البشر الجزئيات ولا الكليات وإذا كان هذا هكذا لم نعلم شيئاً مما يحدث ويتكوَّن في المستقبل من الزمان لا من

جزئياته ولا من كلياته» (ص١٢٣٩). وانعدام العلم بالكليات ينطبق عنده على الآلهة-الكواكب. فهي عنده، على الرغم من تسميتها آلهة، عناصر في جهاز يتعدى في فعله فعلَ وعلمَ كلٌ منها: أن «جميع ما يحدث في عالمنا السفلي فهو كاين عن أفعال الكواكب بحركاتها وهي دايمة الحركة ولا يجوز أن يعلم بعضها كيفية حركات بعض التي تنبعث عنها الأفعال. وإلا لو علم بعضها حركات بعض علم ما يحدث عن تلك الحركات. وذاك أن الكواكب تقع أفعالها على أفعال قد تقدَّمت لها لكل واحد منها ولغيره قد كان تقدَّم فوقع ثم يقع عليه بعده فعلٌ آخر فيكون الحادث شيءٌ مركَّب من هذا الفعل الحادث عن ذلك الفعل المتقدم فلا تدري الكواكب ولا الإنسان ما يكون من ذلك على هذه الصفة. وإذا كانت الآلهة لا تعلم هذا فكيف يعلمه الإنسان وكيف يتعلمه إنسان منها؟» (ص١٢٤٠).

وبالعلاقة بموضوع النبوة والعلم بالغيب كعلامة من علامات النبوة، يخوض قوثامى في مسألة الفرق أو الصلة بين النبي والكاهن الذي قد يخبر عن الشيء فيصح كونه، مما يدل على إمكانية العلم بالغيب، كما كان يؤمن به فريقٌ من المسلمين تأييداً للعلم بالغيب، وحشوية الفلسفيين رفضاً لاعتبار العالم بالغيب نبياً، أو المنجم الذي قد يستدل من مواقع النجوم وحركاتها فتحدث الأمور كما قال، أو الساحر. وهي مسألة كانت تعتبر من المطالب الفلسفية وكان على كل فيلسوفي أن يدلي فيها بدلوه في مجالس الجدل مع المتكلمين. يقرر قوثامى، متفقاً بذلك مع بعض معاصريه من المسلمين، بأن المنجم الذي لا يشك أحد أنه يخطئ أكثر مما يصيب أو يخطئ ويصيب إنما يستدل بناءً على ما تقرَّر لديه من المبادئ. فأولى وأحرى أن لا يسمّى ما أخبر به علم الغيب. أما الكهانة فهي غير النبوة. إنها، كما ورد في أحد تفسيراتها المختلفة عند المسعودي[1]، طبعٌ يحصل عند الولادة عن اتفاق نجومي لا فضل فيه للكاهن. وما يخبر به الكاهن يشبه علم الغيب. فهو يخبر ببعض ما يكون لا بكله وليس على الإحاطة والتحديد. وغالباً لا تحدث الأمور كما يخبر بها الكاهن بل تجري بخلافه. هذا فضلاً عن أن الكاهن

(١) المسعودي، مروج، ج٢، ص ١٧٣.

غالباً ما يكون أبلهاً، سيء الخلق أبداً، قليل المعرفة، متتبعاً لأحوال الحس، مدمناً على الخلوة، مواصلاً للجوع، متوحداً فتعرض له خيالات (ص ١٢٣٩-١٢٤٠). وإذا قال أتباع إيشيثا أن آدم كان يعلم الغيب بالوحي، كان رد قوثامى في الغالب إنكار ما يسميه «وحي المناجاة» أي الذي يحصل في اليقظة، في إشارة إلى المخاطبة المباشرة كما في حال موسى (قرآن: ١٩/ ٥٢: «وقرَّبناه نَجيّا»). لكنه يقر بنوع من الإلهام الطبيعي الذي قد يتوفر للجميع أي بالرؤيا في النوم والإلهام على سبيل الخاطر (ص١٢٤٢). والخلاصة أن العلم بالغيب من المحالات. وهَبْ أن الآلهة تعلم الغيب، يقول قوثامى، فليس من الحكمة أن نسوي بها أبناء البشر وهم عبيدها فيُوحى إلى بعضهم بعلمٍ هو للآلهة. هذا سفه وليس بحكمة (ص١٢٤١).

أما الحجة القائلة بأن ما أتى به آدم أو ابنه إيشيثا أو غيرهما من الكتب هو معجزة لهما، فيردها قوثامى مستلهماً معاصره الرازي الطبيب[1]، أو المقالة الذي كان أحد المتكلمين، ابن الروندي أو أبو عيسى الوراق، نقض بها دلالة الإعجاز القرآني القائمة على تحدي الوحي للمشركين أن يأتوا بآيةٍ من مثل القرآن. وذلك بنزع معنى الإعجاز أو الوحي عن العمل الذي يتفرَّد أو يتفوَّق به المرء على سواه[2]. «أما دعواكم في كتب إيشيثا أن القمر أوحاها إليه وأن فيها من الحكم ما يدل على ذلك وأنها معجزة له بذلك صريحة تدل على أنها من عند إله حكيم فليس في ذلك دليل على أنها وحيٌ لا محالة لأنه قد يجوز أن يكون في إنسان حكمة تنبعث عن عقل وافر رصين فيضع كتباً يودعها من فضل حكمته ما يبهر بها عقول العقلاء» (ص١٢٤١). وهذا النقد يوجهه طامثرى الكنعاني إلى نوح حين وجَّه إليه النبي رسالة يدعوه فيها إلى خلع عبادة الأصنام. فكتب إليه طامثرى يوبخه على دعواه الوحي قائلاً: «قد وقفنا نحنُ استخراجاً بعقولنا على ما هو أكبر وأعجب من عملك ما ادعيت أنك قد وقفت عليه وحياً وتوفيقاً من عطارد. فإنا لا

---

(١) أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، ص١٧٣.

(٢) قارن بما في كتاب التوحيد للماتريدي حول هذه المسألة: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٢٦٤، وعبد الأمير الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص١٢٨ نقلاً عن المجالس المؤيدية للداعية الإسماعيلي الشيرازي.

نقبل ادعاءك الوحي منك بل نضيف هذا إلى استخراجك واستنباطك فأحببت أن ترفع نفسك بما ادعيت درجة لم تبلغها...» (ص١٢٩٨). وعلى شيعة ضغريث الذين يدعون أن صاحبهم كان نبياً يوحى إليه بحجة ما جاء به من العجب من العلم بالأشجار والكروم، يرد قوثامى: «لسنا نرى نحنُ هذا الرأي في ضغريث (...) لكنا نرى أنه كان رجلاً عاقلاً ذكياً جيد الفكر صحيح الاستنباط هادياً في القياس فعرف تلك المعرفة من طريق العلم والحكمة» (ص١٧٠). وفي موضع آخر يجيز النبوة بمعنى أن تكون الآلهة قد وضعت «طبع حكمة» في آدم ووفَّرت عقله ومنعت ما يضاد العقل فيه كالشهوة واتباع الهوى، ففضل بذلك على جميع أهل زمانه (ص١٢٤١). فهي نوع من الموهبة الطبيعية التي لا تتوسل الإلهام والوحي والاتصال بالآلهة وسائر ذلك.

هذا الرأي يجريه قوثامى في فصل آخر في باب النبوة نفسه. معلومٌ أنه كما كانت قد طُرحت للنقاش، لجهة العلم بالغيب، العلاقة بين النبي والكاهن والمنجم، طُرحت أيضاً، لجهةٍ أُخرى، العلاقة بين النبي والفيلسوف. كبعض الفلسفيين، يضع قوثامى الفيلسوف في مواجهة النبي من حيث هما مصدران للمعرفة يتفقان أو يختلفان في المصدر وفي ما يتوسلانه من الخطاب والتعليم، ويشير، كما لدى المسعودي، إلى العلاقة المُشكلة بين النبوة والكهانة. يقول مخاطباً أهل الدين الرسمي: «واعلموا أتباع إيشيثا أن ها هنا قسمٌ [هكذا] ثالث [الكهان هم القسم الثاني] وصفةٌ [هكذا] ثالثة لقوم آخرين هم غير الأنبياء وهم الحكماء المرتاضين [هكذا] بالحكمة والعلم والسابحين [هكذا] في ميادين العلوم الدقيقة وهم المسمون الفلاسفة الآخذين [هكذا] الحكم والعلم من ذوات أنفسهم وبالرياضة لا بطريق الوحي ولا التكهين. وهؤلاء عند قوم أفضلُ الثلاثة المسمين، وعند آخرين مساوين [هكذا] للأنبياء وعند قوم آخرين دونَ الأنبياء. ولولا أن يطول الكلام في هذا جداً (...) لحكيتُ أقاويل يراها قومٌ من فَضَّل الفلاسفة أصحاب الرياضات على الأنبياء وأقاويل من سوّى بينهم وبين الأنبياء وقول من جعلهم دون الأنبياء» (ص١٢٤٥). ويتدخل ابن وحشية ليذكرنا بأنه وقوثامى يتكلمان بلسانٍ واحد فيقول أنه قد ألَّف «في هذا المعنى كتاباً ضخماً حكيتُ فيه من آراء من فضَّل الفلاسفة والفلسفة على النبوة ومن فضَّل النبوة عليها ومن سوّى بينهما ومن سوّى

الكاهن بالنبي ومن فضَّل النبي على الكاهن ومن سوّى بينهما. وما حد النبوة وما حد الفلسفة وما حد الكهانة» (ص١٢٤٥). وغير خافٍ أن قوثامى وابن وحشية يميلان، على الأقل في هذا الموضع، إلى الفلاسفة.

في هذا السياق يُدخل المصنف في مفهوم النبوة معنى «السياسة». ثمَّة فروق بين الفلاسفة والأنبياء. الأوَّل منها هو أن مصدر كلام الفلاسفة «ذوات أنفسهم» في حين أن كلام الأنبياء يصدر، على قولهم، عن الوحي والتكهين. وهذا الفرق هو تعبير مُبسَّط وجزئي عمّا كان الفارابي قد فصل به بين الفيلسوف الحكيم المتعقّل على التمام الذي يرقى إلى العقل الفعّال بعد أن تصفو نفسه ويحصِّل العقل المنفعل ثم العقل المستفاد بالنظر العقلي والتأمل الفلسفي، -وهو ما يسميه قوثامى «الرياضات»-، والنبي الذي يتوسل العقل الفعال بالمخيَّلة وقد بلغت عنده نهاية الكمال، ويكون كلامه «رموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات»[1]. الفرق الآخر هو في الخطاب. وحول هذه المسألة كان الفارابي في تمييزه بين الملة والفلسفة، أياً ما كانت الملة وكانت الفلسفة، قد جعل تعليم الملة «خيالات ومثالات» لأمور نظرية صحَّت في الفلسفة ببراهين يقينية. ولمّا كان يعسر على الجمهور تفهُّم الأشياء بنفسها، وكانت غاية واضع الناموس تدبير الجمهور وتأديبه وتعليمه، احتاج إلى أن يجعل ما قد استُنبط وفُرغ منه وصُحِّح بالبراهين وقوة التعقُّل في مستوى الجمهور بوجوه المحاكاة وبقوة التخييل وبالطرق التي يُقنع بها ويُعلِّم ويؤدِّب[2]. من هذه المقالة يستلهم قوثامى، بكثير من الحرية والتبسيط، الفرق الذي يقيمه بين كلام الأنبياء وكلام الفلاسفة. فكلام الفلاسفة، عنده، يخلو «من مراعاة السياسة ومعناه منكشف لسامعه بلا باطن ولا تأويل» (ص١٠٩٥). أما كلام الأنبياء فالغاية منه «سياسة الناس وتقويمهم وتأديبهم وصلاح شأنهم في متصرفاتهم» (ص٩٥١). أن الأنبياء يتوجهون إلى «الكافة من الناس وفيهم العقلاء وهو قليلو العدد جداً والحمقاء والأصحاء والمجانين والمتأني والأهوج وفيهم من هو فيما بين كل اثنين من هؤلاء. فمن احتاج إلى سياسة مثل هؤلاء احتاج أن يخلط كلامه بسياستهم ومداراتهم وتقويم من يحتاج منهم إلى التقويم وإرهاب من يحتاج منهم إلى ذلك»

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٢.
(٢) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٥٢.

(ص١٠٩٥). من هنا اختلطت في كلامهم «السياسة بالبرهان» و«كان بينهما كلام له باطن خلاف الظاهر وصار ذلك الظاهر يأخذ كل سامع منه على مقدار عقله وتمييزه». أما الباطن المرموز فيحتاج المرء إلى إطالة الفكرة فيه لفهمه (ص١٠٩٥).

ملاحظة ابن وحشية حول كتابه المزعوم في الفرق بين الأنبياء والفلاسفة، كما هذه المقالة القوثامية الأخيرة تذكِّر بما في «كتاب السياسة» أو الدعوات التسع التي زعم أخو محسن أنه وقع عليها عند القرامطة. فالداعي يُطرّق إلى القول بأن ما جاء به الأنبياء هو رموز وُضعت لسياسة العامة ولما فيه منافعهم ولشغل بعضهم عن البغي على بعض أو عن الفساد في الأرض. وكان ذلك حكمةً منهم يستحقون من أجلها التعظيم. ثم يخرج إلى التمييز بين الأنبياء والفلاسفة. الأولون أصحاب سياسات وشرائع بنوها ليوصلوا الناس إلى مصالحهم وهي غير ملزمة لأهل المعرفة. والآخرون أصحاب الحكمة والمعرفة الحقيقيون. وفي نهاية المطاف، وبعد أخذ المواثيق ينتهي الداعي إلى إبطال شرائع الأنبياء وكشف الحقيقة الباطنة الجديرة بالخاصة خلف الظاهر الموجه لأهل القشور والغباء[1]. إلاّ أن قوثامى يفترق عن الفارابي. فالسياسة عند قوثامى تعني مطلب إدارة الجمهور لما فيه منافعه من غير الالتفات، إذا دعا الأمر، إلى مطلب الحقيقة. كما يفترق عن القرامطة والإسماعيلية. فمقالة «الباطن والظاهر» عنده لا تعيد إلى التأويل القرمطي أو الإسماعيلي ولا إلى التمايز الطبقي بين اللوغوس النخبوي والميثوس الحشوي لكن إلى نظامين معرفيين منفصلين تماماً وإن يكن أحدهما للكافة، كما يقول قوثامى، والآخر للنخبة أو «بعض الناس» وهم الأقلون عدداً كما يقول أيضاً. هذا لأن الظاهر ليس تخييلاً أو تمثيلاً أو رمزاً للباطن بل قد يكون تزويراً سياسياً له تبرره المصلحة العامة. ويورد على ذلك مثلاً قول آدم أن البق والحيات والعقارب وسائر الحشرات المؤذية إنما يتولد بسبب تظالم البشر وهو عقوبة لهم على مقدار الظلامات. فهذه حقيقة دينية أي «سياسية» تهدف إلى ردع البشر عن التظالم. أما عند العلماء فتخلُّق هذه الحشرات يُضاف إلى «الاتفاقات الدائمة التي لا تتغيَّر عن مجاريها» (ص١٠٩٧) مما لا يدريه عامة الناس ولو تكرر شرحه لهم. ويضيف:

---

(١) النويري، نهاية الأرب، ج ٢٥ ص١٢٤-١٢٨.

«إن أمر هذه الاتفاقات شيء ظريف عجيب وليس أقدر أن أبوح بما عندي في ذلك إذ كان في شرحه فساد نظام سياسة الأنبياء الناس... فلنسكت عن هذين البابين ها هنا، كلام الأنبياء وكلام أصحاب الفلسفة القايلين بالاتفاقات، ونعود إلى تمام الكلام في الكروم» (ص١٠٩٧). و«الاتفاق»، فيما يذكره في سياقٍ آخر، هو «اتفاق شيء ما من الأرض مع ذلك شيءٌ ما من الهواء مع شيءٍ من مدار الشمس مع شيءٍ ما من مسامتة الكواكب فيجتمع من ذلك طبعٌ ما وباجتماع ذلك الطبع يحدث من تلك الأرض شيءٌ ما من نبات وغيره من المتكونات» (ص٣٥٧). كما يتضح مما يقوله هنا وهناك أن هذه «الاتفاقات» تحصل بمعزل عن سخط الآلهة ورضاها وبمعزل عن تقوى الناس وفجورهم. ومثلها «علل الأشياء» التي يضيفها أتباع إيشيثا (وشيعة ماسى المتحالفين حول هذه المسألة مع شيعة إيشيثا كاتفاق السنة والشيعة حول هذا الموضوع) إلى الآلهة-الكواكب ويتوسلون التأثير فيها بالصلوات والقرابين في حين يردها ينبوشاد وقوثامى إلى الطبائع والعناصر الأربعة (ص٧٣١).

إذا كان المصنف قد توقف عن الكلام فبقيته غير مباحة. لكنه كالعادة لا يسكت إلا بعد أن يكون قد ألمح إلى ما يُمكِن من استخراج ما يتصنَّع إخفاءه من غير عناء: إن الدين للعامة والفلسفة للخاصة، وهو ما كان يقول به فريقٌ عريض من منتحلي الفلسفة، وإن الحقيقة كما يقررها العلماء أو الفلاسفة تبطل الدين، وأن الأنبياء، ومصدر ما يأتون به إنساني، ليسوا في نهاية المطاف إلاّ واضعي نواميس سياسية، من غير أن يكون وراء ذلك إلاّ الضرورة الاجتماعية وإلاّ الشخصية الفَذَّة. لكن خلافاً للرازي الطبيب الذي جاهر بأراءٍ أشد عنفاً وأقلُّ تفهماً، لا يعتقد قوثامى أنه يلزم من ذلك إبطال الحقيقة الدينية. لقد كان الرازي طبيباً مستقلاً بموارده المادية وكان فردياً غابت المسألة الاجتماعية تماماً عن اهتماماته. أما قوثامى الذي يبدو أنه كان صاحب ضياع ومزارع ورب عمل ذا حس اجتماعي وإنساني، فقد اتخذ منحىً مختلفاً: أن الحقيقة الدينية عنده، كما عند فولتير، ضرورة سياسية واجتماعية لا بد منها لحسن سير العالم. هذا لأن الحكمة، أي ما فيه المصلحة العامة، تكمن فيما عم نفعه دون ما اختص به بعض الناس، خاصة الأقلون عدداً. وقوثامى ينصح أمثاله من أرباب الضياع ممن يستخدم الأكرة

أن يتشددوا في إقامة الشريعة والفرائض وطاعة الرؤساء في أوساط الفلاحين وأن يذكروا هؤلاء دائماً بيوم الحساب وأن لا يترددوا في إنزال العقاب بالمتهاونين في العبادات. هذا لأنه يعتقد كفولتير أن العامل إذا فقد الإيمان بالآلهة وبالثواب وبالعقاب تحوَّل بسهولة إلى سارق. أما الحل الذي يرتأيه قوثامى للنخبة فهو إظهار الحقيقة الدينية الرسمية وإسرار الحقيقة الفلسفية، الحقيقة الفلسفية لا الحقيقة الأُخرى الباطنة كما عند الغلاة والإسماعيليين. وأزاء ممثلي الدين الرسمي فهو ينصح صراحةً بالمراوغة وبالمداراة وبالمداهنة وبالتقية «فليس في هؤلاء ولا لهم دواء غير البعد منهم والجفا لهم من حيث لا يعلمون بذلك، فإنهم متى اطلعوا على جفا إنسان لهم شنَّعوا عليه وسبّوه. فينبغي أن يُداروا ويساسوا سياسة البهايم ويخلط الإنسان جفاهم واطراحهم بمواصلتهم وتلقايهم [إقرأ: وتلقيهم] بالبشر ويسألهم في بعض الأوقات عن موجبات دينهم ويوريهم أنه يعمل بذلك فيما بينه وبين نفسه، ولا يأمن أحداً منهم على سر ولا شيء مما تقع فيه الخيانات» (ص١٣٣٨). هذا هو الموقف الذي يتبناه قوثامى في سائر صفحات الفلاحة. وهذه هي «باطنيته». يحكي قوثامى عن قوم من النبط-هو منهم لا شك - لا يظهرون الكفر بما جاء به [آدم] ويتظاهرون بأنَّهم بذلك مؤمنون ويستبطنون الرد لدعواه ودعوى ابنه [إيشيثا] ويزعمون «أنه قال ما قال ووضع ما وضع من الأحاديث على طريق سياسة الناس وليقنعهم أن القمر أرسله وأوحى إليه بذلك كله وعلَّمه ما وضع». ويضيف فيما يمكن أن يكون إشارة للقرآن: «ولعمري أن كتابه الكبير معجز عظيم ظريف لأنه لم يدع شيئاً إلا ذكر كيف كان مبدؤه» (ص٩٥١). وقالوا: «فإنما أراد سياسة الناس وتقويمهم وتأديبهم وصلاح شأنهم في متصرفاتهم. وهذا فلا بأس بالكذب فيه إذا كان فيه أكثر المنافع للناس وانه بمنزلة الدواء الكريه النافع مع كراهته» (ص٩٥١). ومن هؤلاء ينبوشاد الذي يعيره مصنف الكتاب آراءه. فقد كان لا يؤمن بنبوة آدم «ولا يلتفت إلى أخباره ولا يصدق بها ولا بنبوة ابنه إيشيثا» وكان يعتقد أن «آدم كان رجلاً جيد الاستنباط صحيح الحدس وافر العقل جيد الفكر فأداه فكره واستنباطه لهذه العلوم والصنايع التي أخبر بها ورسمها لأهل زمانه...» (ص٣٥٦).

إننا لا نبعد عن الصواب حين نقدِّر أن آدم، على هذا المسرح، ليس آدم بل

مؤسس الإسلام. فاعتبار مؤسس الإسلام مجرَّد واضع ناموس ليست فكرة جديدة في مطلع القرن الرابع للهجرة. ثمَّة من كان يعتبر في آخر القرن الثاني للهجرة أن محمداً لم يبلغ ما بلغه إلا «بعقلٍ سديد ونظرٍ بعيد ورفقٍ لطيف ورأيٍ وثيق استبى به عقول الرجال واستمال عليه أفئدة العوام»[١]. وهذا هو أيضاً ما كان يُشاع عن البواطن من انهم يزعمون أن الأنبياء قومٌ احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى الإمامة والنبوة[٢].

ولعلَّ القراءة الطريفة التي يقدمها قوثامى لقصة آدم التوراتية القرآنية وخروجه من الجنة تمثل أحسن تمثيل الروحية التي أعاد بها إنتاج التراث الديني الإسلامي وفي وقت واحد فهمه الإيجابي لتاريخ البشر. في أحد المواضع يذكر أن آدم ترك أكل خبز الحنطة «لما تعلمون» (ص٢٣٤). وفي ذلك إشارة إلى ما تناقله المفسرون التقليديون من أن الشجرة التي نُهي عنها آدم وكانت سبباً لطرده من الجنة كانت الحنطة[٣]. لكنه في موضع آخر، حين يسرد مغامرات آدم في «إقليم الشمس»، الواقع عن يمين إقليم الهند، يعيد تركيب قصة آدم تركيباً ينسى فيه أمر تلك القصة ويقلب نظام الرموز القرآني-التوراتي رأساً على عقب. على الرغم مما في إقليم الشمس من المنابت الغريبة والحيوانات والمعدنيات ذات الخواص العجيبة التي تنبت فيه نباتاً والتي تذكر بالجنة، فإن الناس يعيشون في حالة من التوحُّش. فهم مغفلون يشبهون البهائم ويقتاتون من اللحوم ويصنعون خبزهم من بزر الزبيب. هذا مع أن شجر الحنطة متوفر بكثرة في أرضهم والشجرة الواحدة تبلغ مقدار قامتين أو

---

(١) رسالة أبي الربيع محمد بن الليث التي كتبها للرشيد إلى قسطنطين ملك الروم. وهي مما نشره أحمد فريد رفاعي في كتابه عصر المأمون، المجلَّد الثاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧/١٣٤٦، ص١٩٧. وهذه الرسالة تعتبر من أقدم المصنفات في دلائل النبوة.

(٢) هذه هي المقالة التي يستند إليها، على ما يقول البغدادي وكثيرون، «كتاب السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم» الذي كتبه عبيد الله القيرواني إلى الجنابي. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٩٦ وأصول الدين، ص ٣٣٠. وسواءٌ صحَّت نسبة هذه الآراء إلى الإسماعيليين أم لم تصح، فهي كانت شائعة متداولة.

(٣) الطبري، تفسير، ج١، ص ٣٥. والطبري، تاريخ، ج١ ص ١٢٩. وينقل الطبري في التاريخ (ج١، ص١٢٧-١٢٨) أن آدم جاع بعد خروجه من الجنة فجاءه جبريل بسبع حبات من الحنطة فقال له ما هذا؟ أجابه جبرائيل: «هذا الذي أخرجك من الجنة»!

ثلاث. ذاك أن حيّات عظيمة قاتلة استوطنت حقول الحنطة ولا تترك أحداً يقترب منها. إلاّ أن آدم نازعته العادة والطبيعة إلى ما كان قد ألفه في بابلٍ من أكل خبز الحنطة، فاحتال حتى أباد الحيّات، رغم نهي سكان الإقليم له، وعلَّم الناس كيف يصنعون منه خبزاً. يخبر آدم: «فأكلتُ وأكلوا معي وطاروا فرحاً واستبشروا وجعلوا ذلك اليوم عيداً لهم فهم يقيمونه أبداً وزادوا في السجود لي». وكما لو أنهم قد ذاقوا شجرة المعرفة، فقد «عقلوا وصار لهم أفكار جيدة». ثم علَّمهم آدم لقط القطن فنسجوا ولبسوا الثياب. «وكانوا يمشون عراة فحدث لهم حياء من بعضهم البعض» ففرحوا وعقلوا وفهموا وأرادوا جعل آدم ملكاً عليهم. والملك الذي كان عليهم حسد آدم ولامهم على رغبتهم في تمليك «هذا الذي ضرَّكم وما نفعكم لأنه أفادكم الغذاء الذي صرتم به فهماء عقلاء تغتمون أكثر مما تفرحون ويستحي بعضكم من بعض»، فما أطاعوه بل طردوه إلى البرية (ص٣٩٩-٤٥٢).

غير خافٍ ما في هذه القراءة لقصة آدم والشجرة من النزعة الإنسانية وهي نزعة غالبة في كتاب الفلاحة. فإقليم الشمس يرمز للإنسانية الأولى. وهي إنسانية متوحشة وليست كما في اليهودية والمسيحية والإسلام مطمحاً يرغب بنو آدم بالعودة إليه. لقد جعل الناس اليوم الذي ذاقوا فيه الشجرة فبلغوا التعقُّل واكتسبوا الحياء عيداً للفرح لا للشعور بالذنب. وآدم الذي قتل الحيَّة لا يخطئ باغتصاب الشجرة أو يجني على البشرية بتلك الفعلة ولا يجلب على نفسه وبنيه الشقاء بل يحضِّر الناس ويفتح لهم باب المعرفة والتفكير وأدب الاجتماع الإنساني.

خلاصة

لا ريب أن القارئ الذي يكتشف للمرة الأولى عالم النبط يشعر بأنه أمام عالم غريب ومختلف عما يعرفه في الآداب العربية. وحين يفتِّش عن سر هذه الغرابة سيلاحظ أنها ليست في المقالات والآراء والمعطيات المعرفية. فهذا كله حين نتفحصه سنجد أنفسنا منساقين إلى القول: «هذه بضاعتنا رُدَّت إلينا!» والذي يقرأ الجاحظ ومن بعده المسعودي والرازي الطبيب وصاحب البدء والتاريخ وإخوان الصفا وسواهم من معاصري «مترجم» الفلاحة يجد أن هذا الأخير من عوّام تلك الطبقة لا من خاصتها. وحين يُحسب ما في كتاب الفلاحة عن النبط في نوع

الإخبار التاريخي، فسوف يُحكم على صاحبه لا محالة بأنه كاذب مزوِّر من قمة رأسه حتى أخمص قدميه. وحين نحسب أنه صوَّر بيئة وثنية غامضة ومجهولة سابقة للإسلام كانت تقع في مكانٍ ما في العراق أو سوريا، فعبثاً سنبحث عن تلك البيئة الوهمية. وحين نضع الكتاب في الشرق الساساني أو البيزنطي السابق للفتح سنلاحظ أنه سوف يحتفظ بغرابته بل سيبدو أكثر غربةً وغرابةً. ذاك أن طرافته ليست معرفية ولكن فنية ومصدرها ما هو به عمل أدبي مُبدع، وأن تلك الفصول الخارجة عن صناعة الفلاحة ليست نصوصاً دينية «برية» كما قد يُتوهَّم لكنها من نوع القصة-الخرافة التي عبَّر فيها مصنفه عن مواقفه الفكرية. لا يخفى أن كتاب الفلاحة ليس مُصَّنفاً كما كانت تُصنَّف الكتب الحِرفيّة في الفلاحة وغيرها لكنه مبنيٌّ كما تُبنى الأدبيات ذات الطابع الدعوي. في المقدمة يَعِد ابن وحشية، من حيث هو مترجم، أنه سيقتصر على ترجمة المادة الصناعية تاركاً طي الكتمان المعطيات الدينية. وكان ذلك مُتاحاً ممكناً كما سيقدِّم ابن العَوّام البرهان عليه حين أهمل في نقوله عن كتاب الفلاحة كل ما ليس فلاحياً صرفاً. فإذا كان ابن وحشية، من حيث هو مترجم لم يفِ بما وعد ووجد في المكتبة الكسدانية ما يتفق مع مقاصده، فهدفه ليس بعث أمجاد النبط وحسب، أو تعليم الناس صنعة الفلاحة فقط، أو إفشاء العلم في بني البشر رحمةً بهم، لكن أيضاً وخاصةً إنقاذ معاصريه من البهيمية التي حوَّلتهم إليها الأديان والشرائع الفاشية فيهم كما يقول. أنه عند نفسه صاحب دعوة. لا يجب أن ننسى أن الكتاب ظهر بالعربية في النصف الأوَّل من القرن الهجري الرابع وأن «مترجمه» أو محرره عراقي سواديّ معاصر للمسعودي والرازي الطبيب وأنبياء القرامطة والحركة الإسماعيلية كما بيَّنا، وأنه، كما سنبيِّن من بعد، وثيق الصلة بكتابات جابر بن حيان. إذا كان لم ينتسب للدعوة الباطنية واكتفى بجهازها النقدي فلأنه كان من الملاّكين لا من الفلاّحين أو لأنه كان أكثر فطنةً من أن تقنعه «الحقيقة» الباطنية كما لم يقنعه دين الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، مثله في ذلك مثل الكثير من المتأدبين من معاصريه. إذا كان هدف إخوان الصفا الدعوة إلى مدينة روحانية طوباوية، فإن مصنف الفلاحة الميسور، صاحب الذائقة الفنية، المحب للخمر وطيب العيش وأقرب كُتّاب دار الإسلام إلينا، وإن كان نهل من حاشية المثال المعرفي نفسه، يدعو إلى مدينة إنسانية في

هذا العالم الذي ليس وراؤه عالم، القديم الأبدي، الذي يفسر نفسه بنفسه، المقتصر على النجوم والطبائع وما يتركَّب منها بتأثير حركة الفلك وحرارة الشمس، من الحيوان والنبات والمعدنيات، وما تبثه فيها تشكلاّت النجوم من القوى الخفية مما يمكن تسخيره لمصلحة الإنسان. لقد ابتدع حضارةً وهمية ليتمكن من التعبير عن أفكاره المارقة بحرية في بيئة مناوئة دون أن يتعمَّد إخفاء هدفه تماماً. وما اصطناعه للتقية والباطنية وإلحاحه على «الأسرار» المدفونة في النصوص وعلى أُسلوب النبط في طمر الحكمة البالغة في الخرافات وشحن الكلام بـ«الرموز»، وضرورة البحث عمّا في بطن الكلام وإعمال الفكر لإدراك المعنى إلاّ للتنبيه على أنه وضع خلف النص نصاً آخر، وأن النبط، كبراهمة المتكلمين، ليسوا النبط على الحقيقة. فتلك «الباطنية»، عنده، ليست دائماً للسخرية أو للإيهام بعمق الفكرة حيث لا يُرى في الواقع إلا السُخف، أو واحدة من تلك الخدع الأدبية المبتذلة التي يلجأ إليها المشتغلون بالعلوم الخفية، أو كما قد يتوهَّم المرء من نوع الـ ésotérisme. لكنها، بالإضافة إلى ما ذكرنا من الإيحاء بوجود حقيقة مباينة للحقيقة الرسمية، إشارة إلى أنه عمّى عن بيئة ببيئة أُخرى و«طمر»، كما يعبِّر، في النبط معاصريه من أهل الإسلام. فها هنا عملية تقنُّع بالآخر، إبداعاً سميّناها أم تزويراً، هادفة، تدافع عن جملة آراء بعينها وتتوجه بالنقد العنيف إلى جملة آراء بعينها. بهذا المعنى نعتبر أن ما صنفه ابن وحشية- قوثامى في أخبار النبط وأديانهم وآدابهم عمل فكري وأدبي طريف ينتمي إلى نوع الـ fiction ويُقارن بقصص فولتير الشرقية أو بالـ«رسائل الفارسية» التي زعم مونتسكيو في حينه، كابن وحشية، أنه ترجمها فقط. إنه لم يُصرِّح كابن الروندي وأبي عيسى الوراق والحصري والرازي والمعري ولم «يجمجم» كالتوحيدي بل في شروط الإكراه التي كانت «شيعة إيشيثا» تفرضها على بيئته وزمانه ارتأى أن يعمّي ويُلغز. إنه الحلقة الأطرف في سلالة الفكر النقدي في دار الإسلام.

عالم النبط

المجموعات النبطية

كما يفعل الإسلاميون، أطلق مُصنِّف الفلاحة اسم «النبط» على سكان العراق وسوريا، أو كما يقول، بلغة الإسلاميين، إقليم بابل والجزيرة والشام. هؤلاء النبط عدة «أجيال» كما يعبر: الكسدانيون (أو كما يسميهم أحياناً «الكزدانيون»)[1] والكنعانيون والجرامقة و«أهل الحضر» (ص٩٥٥) والحيثاميون قوم نوح (ص٧٢٣) والحسدانيون (يُذكرون مرَّة يتيمة عرضاً ص١٢٣٨). ويزيد ابن وحشية في إحدى تعاليقه «النينوانيين» (ص٥٩٠) و«العبرانيين» (ص٢٩٧) و«جميع النصارى الذين في هذه البلاد وما حولها من الأقاليم» على الرغم من تبريهم من أصولهم وانتسابهم للروم بنسب الدين (ص٥٤٧). والنبط، سواءٌ كانوا كسدانيين أو كنعانيين أو جرامقة، ليسوا موزعين في قبائل ولا يتعارفون بأنسابهم. لكن كما قال عمر بن الخطاب عن نبط السواد، وكما كان حال الموالي في دار الإسلام، يحمل الواحد منهم اسم قريته أو بلاده أو صنعته. فثمَّة السوراني والقوقاني والنهري والقُسِّيني

(١) أثبت الناشر «الكردانيون» وجعلهم في الفهارس أمة على حيالها. لا جدال أن هؤلاء «الكردانيين» ليسوا الكرد الذين يحملون اسم «الأكراد» في الفلاحة حيث تُعيَّن مواضع مساكنهم وبعض عاداتهم في مآكلهم (ص ٥٢٩ و٥٩٠ و١٢٥٣). في الصفحة ٥٩٠ أثبت الناشر تعليقاً لابن وحشية كما يلي: «وهذا البلد [ويقصد نينوى الجزيرة] معدود في إقليم بابل وسكانه من النبط الأكراد يجاورونهم ويخالطونهم في المعاملات ولا يساكنونهم». من البيِّن أن حرف العطف قد سقط بين «النبط» و«الأكراد» فمن دونه لا يستقيم المعنى. ولا جدال كذلك أن «الكردانيون»، في الفلاحة، ليسوا طائفة نبطية كالجرامقة والكنعانيين وسواهم. أن السياق، في جميع المواضع التي يُذكرون فيها، يدل على أن «الكزدانيون» هو لغة في «الكسدانيون». وإبدال السين بالزين ظاهرة لسانية شفوية عامية معروفة.

بالإضافة بطبيعة الحال إلى الكنعاني والكسداني والجرمقي والحثياني. وهناك الطبيب والساحر والمنجم والفلاّح والشاعر.

إذا كان الجرامقة وأهل الحضر والكنعانيون والنينويون معروفين عند الإسلاميين، وكان من الواضح أن المصنف قد استعاض عن الكلدانيين بلفظ الكسدانيين الذي قد يكون لغةً سواديةً في الكلدانيين، أو التسمية التوراتية للكلدانيين (كسدايي: כשדיא أو كسديم: כשדים) كما فهم ابن خلدون[1]، فنحنُ لا نعرف من هم الحسدانيون. أما «الحيثاميون» فمن المحتمل أن يكون المصنف قد نحت التسمية من «بني حثّ» المذكورين في التوراة في قصة إبراهيم.

ومع أن النبط ليسوا جميعاً من سلالة آدم، وعلى الرغم من التحاسد فيما بينهم والمفاخرات الطويلة في فضائل كل فريق منهم واستنباطاته العلمية، فهم يشكلون أمة واحدة ذات مرجعية دينية وعلمية واحدة. إلا أن لغاتهم مختلفة. والمؤلف لا يسمي منها إلا السريانية القديمة لغة الكسدانيين. يقول ابن وحشية (المترجم): «ولغات النبط تختلف اختلافاً كبيراً على تقارب مساكنهم اختلافها في أنفسها واختلاف عبارات أهلها فيما بينهم». وهو يعطي بعض الأحيان الألفاظ المختلفة التي تطلق على النبتة الواحدة في مواطن النبط المتعددة (ص١٢٤). ولا شك أنه عنى باللغات ما ندعوه اليوم باللهجات المحلية وكانت حتى أمس خاصة بناحية ناحية.

يتوزّع النبط على ثلاثة مواطن هي بابل والجزيرة والشام. إقليم بابل هو موطن الكسدانيين. وإلى هؤلاء تعود الصدارة والمكانة الأولى. فهم «أعلم وأحكم من جميع أجيال النبط وأبسط في العلوم لساناً وأبلغ في العبارة عما يرمزون تعلمه» (ص٣٧٢). وقوثامى يسميهم باستمرار أبناء «طائفتنا». ومنهم مؤلفو كتاب الفلاحة الثلاثة. ضغريث وماسى من سورا التي يسميها ياقوت «مدينة السريانيين»[2]. ينبوشاد من طيزناباذ في الجنوب. وابن وحشية من قُسّين وجنبلاء في «سقي الفرات» (ص٥٨٥).

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ٢ ص ٨٢.

(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٣ ص٢٧٨.

اختار قوثامى عبارة «إقليم بابل» ليسمي ما درج المصنفون الإسلاميون في البلدان على تسميته غالباً بالسواد أو إقليم العراق أو العراق العربي ونادراً بإقليم بابل. وتسمية السواد بإقليم بابل تقليد يعود إلى وهب بن منبه في كتاب المبتدأ[١]. واعتمده الجيهاني في أواخر القرن الثالث للهجرة[٢]، وأحياناً المسعودي والمقدسي البشاري اللذان يضيفان أنه سمي إقليم بابل باسم قرية من قراه[٣]. وحين كان هذا الإقليم موضع مملكة النبط أو النماردة أو البابليين كالنمرود وسنحاريب وبختنصر أو الفرس الأولى كانت حدوده على ما ينقل المسعودي الزاب فوق سُرَّ من رأى وهيت مما يلي الفرات وحلوان من الشرق والكوفة وواسط من الغرب والجنوب[٤]. في الفلاحة يتاخم إقليم بابل باجرما (قرب الرقة على البليخ) التي تُحسب عادةً في الجزيرة (ص١٨٩)، وتقع على أطرافه بلاد نينوى وبارما وتكريت، وتتطابق حدوده إجمالاً مع حدود السواد كما عيَّنها ابن رستة معاصر ابن وحشية، من مصب الفرات إلى الموصل ومن العُذيب إلى حلوان[٥]. وإذا كان لا خلاف بين الجغرافيين على تخومه الغربية والجنوبية، وأن حلوان حده الشرقي، فبعضهم مثل الاصطخري والمقدسي البشاري في منتصف القرن الرابع جعل حده الشمالي خطاً يصل تكريت بالفرات عند انحنائه أسفل الجزيرة باتجاه بغداد[٦].

يقول ابن وحشية، محاكياً ابن الكلبي في توليد الأفراد من الكلمات، إن هذا الإقليم، في زمان قديم غير معروف، كان مأهولاً بقوم من النبط يسميهم «الحساسن الأوَّلين» ممن سُمِّيت بأسماء ملوكهم الشهور السريانية: تموز، صاحب القصة المعروفة، وشباط العقيم وغيرهما من الشهور (ص٢٩٧). غير أن قوثامى ينص على أن إقليم بابل كان يأهله البطنان من سلالة آدم الكسدانيون والكنعانيون.

---

(١) البشاري المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ١١٥.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٥.
(٣) المسعودي، مروج، ج١ ص ٢٢٤. والاصطخري، مسالك الممالك، ص ٨٦.
(٤) المسعودي، التنبيه، ص ٣٦.
(٥) ابن رسته، الأعلاق النفيسة، ص ١٠٤.
(٦) الإصطخري، مسالك الممالك، ص ٧٩. البشاري المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ١١٥.

إلاّ أن الكسدانيين طردوا الكنعانيين إلى بلاد الشام وجرت بين الفريقين حروب كثيرة انتهت، لا نعرف متى، باستيلاء الكنعانيين على إقليم بابل. وكان منهم «نمرود بن كنعان». وهكذا كان الأمر حين دوَّن قوثامى الكتاب (ص١٢٤٩). في نسب النمرود لم يتَّبع المصنف التوراة حيث يُدعى «نمرود بن كوش» بل أوائل المفسرين المسلمين الذين جعلوه صاحب إبراهيم[1]. إلاّ أن قوثامى لا يتفرَّد بهذه الأخبار عن ملوك كنعانيين في إقليم بابل. فالاصطخري معاصر ابن الزيات يعتقد أن ملوك الكنعانيين وغيرهم كانوا يُقيمون ببابل[2]. وكذلك ابن حوقل الذي يكتب أن الكنعانيين هم الذين استحدثوا مدينة بابل وجعلوها دار مقامهم[3]. وقد ذكرنا من قبل أخبار المصنفين في كتب البدء عن استيلاء النماردة الكنعانيين على أرض بابل وإقامة دين الصابئة ومعارضة الكلدانيين الموحدين لهم.

يكثر قوثامى من مديح إقليم بابل. فحيث يقع ملتقى النهرين العظيمين الطيبين هو أفضل الأقاليم. وأهله فضلوا سائر البشر بوفرة العقول وسرعة الفطنة وحدة الإدراك ونفوذ الحركة ودقة التمييز واعتدال الطباع. ويجتهد قوثامى في اكتشاف العلة في ذلك. هناك، من جهة، العلة الطبيعية في لطافة ماء دجلة وفي صحة منابت الإقليم التي يتولد منها بالتغذية المستمرة الدم الصافي الصحيح الذي هو قوام الروح. هذه التغذية تؤثر في الروح النفساني والدماغ وتالياً في النفس التي هي محل العقل وموضوعه. من هنا صار المولودون في إقليم بابل من والدين مولودين في إقليم بابل ذوي أمزجة شبيهة بالمعتدلة شبهاً قريباً، فائقي القدرة على الاستنباط، صافية أنفسهم، يطلعون بهذا الصفاء على أشياء عظيمة. وثمة من جهةٍ أُخرى العلة الفلكية. فإقليم بابل واقع في ولاية المشتري وعطارد. وهذان الكوكبان يمنحان أهل الإقليم ما اختصا به من السجايا والأخلاق ويبعثان فيهم الأفراد من واضعي السياسات الحكيمة النافعة ومستنبطي العلوم العقلية الغامضة الدقيقة. فضلاً عن أن كلاً من الآلهة الشمس والقمر والمشتري (وفي موضع يقول «رب

---

(١) الطبري، تفسير، ج٥ ص ٤٣٠.

(٢) الاصطخري، مسالك الممالك، ص ٨٦.

(٣) ابن حوقل، صورة الأرض، ص١٦٧.

العالمين») قد خص أبناء الإقليم بخصائص ولطائف لم يخص بها سواهم فصاروا أنعم عيشاً من جميع الأمم وملوكاً مدللين، وشاكلت نفوسهم الكواكب في استقامة حركاتها مما جعلهم في البشر كالنيرين في النجوم ووسائط لهم كالملائكة بل آلهة لسائر الأقاليم. بمثل هذه الفضائل فاخر السيد دواناي، صاحب المدائح الكثيرة في إقليم بابل، مرداي الشامي الذي أذنب بتفضيل إقليم الشام. وهذا دعا السيد أدوناي لتهديده بإلقاء الحرم المميت عليه. وكذلك ماسى السوراني الذي نقض في كتاب طويل مُصنفاً لطامثرى الكنعاني في فضل بلاد الشام على إقليم بابل وتفوق أهل الشام على البابليين (ص ١٠٦-١٠٨ و٣٣٧ و٣٦٠). وفي كلمات لا يوصف بها إلاّ العراقيون في عاصمة دار الإسلام يقول: «فالناس كلهم من جميع أهل الأقاليم تراهم عياناً يقصدون هذا الإقليم يتعلمون من أهله أصناف العلوم ويستفيدون منهم جميع الصنايع ويقتفون آثارهم في اللباس والزي والأعمال لجميع الأشياء» (ص٣٦٠).

ما يضيفه قوثامى إلى أهل إقليم بابل هو عينه ما كان ينسبه معاصروه العراقيون لأنفسهم ولبلدهم، بلد العقل والعلم كما يؤثر عن كعب الأحبار. صفات وجدت ترجمتها الفلكية في وجود بابل في قسمة المشتري وعطارد وليّ الهرامسة كما مر معنا من قبل. وباستثناء المبالغات التي يسترسل فيها قوثامى كالعادة، فما كتبه عن فضائل البابليين نجده عند المسعودي الذي يعتبر هو الآخر إقليم بابل «أوسط الأرض وأشرف الأقاليم»[1]. يقول المسعودي عن وطنه العراق أنه «منار الشرق وسُرّة الأرض وقلبُها، إليه تحادرت المياه وبه اتصلت النضارة وعنده وقف الاعتدال فَصَفت أمزجة أهله ولطفت أذهانهم واحتَدَّت خواطرهم واتصلت مسراتهم، فظهر منهم الدهاء وقويت عقولهم وثبتت بصائرهم». ويضيف: «ولأهله أعدل الألوان وأنقى الروائح وأفضل الأمزجة وأطوع القرائح. وفيهم جوامع الفضائل وفوائد المبرات. وفضائله كثيرة لصفاء جوهره وطيب نسيمه واعتدال تربته وإغداق الماء عليه ورفاهية العيش به»[2]. واللافت أن قوثامى يشير كالمسعودي

---

(١) المسعودي، التنبيه، ص٦.

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص ٦٣.

إلى الرفاهية ونعومة العيش في العراق، مما يومئ إلى فترة واحدة من الازدهار الاقتصادي كان فيها العراق كما يقول منارة علمية ومدرسة للحرف والصنائع بل للأزياء أيضاً. غير أنه فاتته مفاخر كثيرة يذكرها صاحب مروج الذهب: «وذلك لما خص به هذا الإقليم من كثرة مرافقه واعتدال أرضه وغضارة عيشه ومادة الوافدين [الرافدين؟] إليه وهما دجلة والفرات وعموم الأمن فيه وبُعد الخوف عنه وتوسطه الأقاليم السبعة وقد كانت الأوائل تشبهه من العالم بالقلب من الجسد لأن أرضه من إقليم بابل الذي تشعبت الآراء عن أهله بحكمة الأمور كما يقع ذلك عن القلب وبذلك اعتدلت ألوان أهله واقتدرت أجسامهم فسلموا من شُقْرة الروم والصقالبة وسواد الحبشة وغلظ البربر ومن جَفَا من الأمم واجتمعت فيهم محاسن جميع الأقطار وكما اعتدلوا في الجِبِلة وكذلك لطفوا في الفطنة والتمسك بمحاسن الأمور»(1). أما المفاخرات بين الكسدانيين والكنعانيين فهي ليست أكثر من فصل من كتاب المساجلات الكبير المعروف بين أهل العراق وأهل الشام.

يأتي الكنعانيون بالأهمية مباشرةً بعد الكسدانيين. وهم «أهل أقاصي الشام» من غير تحديد إلا بالإشارة إلى «الأردن» الذي يجري في بلادهم من حيث جلبت شجرة القراسيا المسماة الشجرة الكنعانية (ص١١٩٩). وبين الفريقين عداوة وتحاسد قديم ومفاخرات في رسائل طويلة (ص١٤٢٠-١٤٢١ و١٢٤٨و١٢٩٨-١٢٩٩).

ومن النبط الجرامقة. ويسكنون التخوم الشمالية من إقليم بابل وفي الجزيرة التي تقع فيها «المدينة ذات العيون الكثيرة» أي، كما يفسر ابن وحشية، «رأس العين» وباجرما و«النينوى» (ص١٥٥) و«الموصل» (ص١٨٤و٩٥٥). وكسائر الإخباريين الإسلاميين يميز ابن وحشية الجرامقة عن سكان النينوى القديمة الواقعة بين الزابين التي يسكنها النبط والأكراد. فأهل نينوى القديمة وكانوا يسمون «النينويون» قد أبادهم «الغرق» (ص٥٨٩-٥٩٠). وهذا هو الاسم الذي يعطيه المسعودي لـ«الأثوريين» الملوك السالفين لتلك المنطقة الواقعة قبالة الموصل حيث كانت لا تزال تشاهد فيها آثار «الصور» و«الأصنام» الحجرية وحيث كانت تقع

(١) المصدر السابق، ج ٢ ص ٦٥-٦٦.

نينوى التي أُرسل إليها النبي يونس[1]. وبين الجرامقة والكسدانيين عداوة عنيفة وتحاسد (ص١٢٦٤). وهم وإن كانوا من النبط إلاّ أن قوثامى يخرجهم من سلالة آدم ويجعلهم من سلالة «الشابرقان الأوَّل» (ص١٢٦٥). ومفرداتهم في تسمية النباتات مختلفة عن لغة الكسدانيين (ص١٢٦٥). ونعرف أن التسمية العربية «الجرامقة» لأهل كركوك وأربيل وما حولهما مأخوذة في الغالب عن السريان الذين كانوا يسمون البلاد ܒܝܬ ܓܪܡܝ وقاطنيها ܓܪܡܩܝܐ .

ومن «أجيال» النبط الحيثاميون [الحثيانيون؟]. وكان منهم أنوحا. وبلادهم وهي بلاد كروم تقع في «ناحية مهب الريح الجنوب إلى الشام» قريباً من برية. وهي غير بلاد الكنعانيين. ومناخها مشابه لمناخ أسافل إقليم بابل.

الأمم الأُخرى

يأتي مصنف الفلاحة على ذكر عددٍ من الأمم والشعوب. بعضها خرافي، وهو قليل جداً، يمر عليه مرة واحدة دون أن يتوقف كأنما عثر عليها في مصادره كالبابانيين سكان اليمامة قبل العرب (ص ١٣٤٣) والأندرانيين (ص ٣٢٩). وبعضها، وهو كثير، كان معروفاً لدى الإخباريين أو في الأدبيات الجغرافية والبلدان. أكثر الأمم ذكراً في الفلاحة، بعد النبط، هم، كما يمكن أن نتوقَّع، العرب والفرس واليونانيون والروم والقبط. وهم يذكرون في سياقين. الأوَّل، وهو الغالب، معجم الأشجار والنباتات. والمصنف يذكر أسماء بعض المنابت (والبلدان التي جُلبت منها لإقليم بابل) بلغات عدة كالعربية والفارسية واليونانية والرومية فضلاً عن اللهجات النبطية، يتبع في ذلك، من غير شك، مصادره. أما الثاني، وفيه كثيراً ما يتدخل ابن وحشية بالشرح والتعليق، فهو سياق تفاضل الأمم في العناية بالعلوم وتفوُّق النبط في هذا الميدان.

يُذكر العرب كثيراً في الفلاحة إما بمناسبة ذكر بعض الأشجار التي تنبت في بلادهم أو تسمياتهم للرياح أو عند سياقة اسم هذه النبتة أو تلك الشجرة بلغتهم. وأحياناً غير قليلة بمناسبة ما يُجلب من بلادهم للتجارة أو ما يبيعه أهل البادية في

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص٢١٣.

قرى غرب الإقليم كطيزناباذ وسواها من منتجاتهم التي تُستهلك في الربيع. وعلى العموم فقوثامى يعني بالعرب أهل البوادي من نجد والحجاز واليمامة واليمن وحِمير الذين يذكرهم بالاسم. ولا تفوته فرصة التعريض بهم على طريقته الماكرة حيث يُضيف ثلب العرب لينبوشاد ويعطي لنفسه دور المنافح المنصف. فينبوشاد الذي لقي العرب كثيراً وخالطهم وأحكم لغتهم فكان عليماً بهم، يجعلهم، كما قد تقرَّر عند أصحاب النجوم، في قسمة الزهرة. وليس لمن تولته الزهرة من الأمم علمٌ ولا حكمة ولا فكر ولا استنباط لشيء. فما يعرفه العرب من فوائد هذه النبتة أو تلك قد تعلموه من النبط. هذا هو بالضبط ما كان يثلب به الشعوبيون العرب. يتصنع قوثامى العجب من هذا القول الذي لا يتفق مع ما يشاهده من ذكائهم الحاد وفطنتهم وبديهتهم الحسنة وتفوقهم في قيافة الأثر عدا عن اشتهار أهل اليمن بالسحر حتى غدت فطنتهم مضرباً للمثل عند اليونانيين في قولهم «أفطن من سَحَرة اليمن!» ومن غير أن ينفي رأي ينبوشاد، يعلل قوثامى الأمر بأن العرب ربما كانوا قديماً كما قال والآن قد تغيَّروا! (ص١١٦٠-١١٦١). وفي قصة تموزى واجتماع أصنام الأرض في بابل للنواح على تموزى يجد المصنف فرصة ليحشر بين أصنام الكواكب «نسراً» صنم تهامة، كما يقول، الذي عاد إلى أرضه دامع العينين فهو يبكي الأبد منذ تلك الليلة. وهذا الصنم هو الذي علَّم العرب الكهانة وتفسير الأحلام (ص ٢٩٦). وكان القرآن قد ذكر أن هذا الصنم مما كان يعبده قوم نوح (نوح ٢٣). إذا كان قوثامى جعل موطنه تهامة فلأن المفسرين كانوا قد نقلوا أن نسراً قد انتقلت عبادته إلى أهل اليمن[1].

ومن الأمم الأُخرى التي تُذكر في معجم الكتاب النباتي الفرس ولغتهم الفهلوية. وقوثامى يطري شدة بأسهم وشجاعتهم في الحروب. وفي موضع يسمي أحد ملوكهم «كاماش» الذي طرد طائفة من أهل الأهواز إلى بلاد الكسدانيين فعلَّموا هؤلاء أن يغرسوا الفسيل على اسم القمر فهو أنجح له (ص١٤٠٤). وخارج السياق اللغوي فحضور الفرس في الفلاحة في غاية التواضع. ابن وحشية يثني على الفرس بدوره دون أن ينسى تذكير القارئ أن الفرس لما غلبوا النبط واستولوا على ديارهم، كما غلب العرب على الفرس فيما بعد، أخذوا كتبهم

(١) الطبري، تفسير، ج٢٣ ص ٦٣٩ (في تفسير الآية ٢٣ من سورة نوح).

وعلومهم. كما يحرّش بين الأطباء الإسلاميين: بين الذين يتعصبون منهم للروم وبين أنصار الإرث الفارسي (ص ٥٤٦-٥٤٨).

معرفة مصنف الفلاحة بالروم واليونانيين لا تتعدى أسماء بعض الأشجار والنباتات ومنها ما جُلب إلى إقليم بابل في زمان هذا الملك النبطي أو ذاك. وكان لديه ما يكفي من الأسباب لتجاهل اليونانيين والروم. وهو لا يخفي غيرته من اليونانيين إذ يُدخلهم في المفاخرة بين ماسى السوراني وطامثرى الكنعاني ويدعي أنهم افتخروا على أهل بابل. الأمر الذي يثير غضب ماسى: «ومثل قولي لك يا طامثري أقول لجيرانك اليونانيين الذين لولا كراهتي أن أسب أحداً لقلتُ أنهم كالبهايم وإن كان قد خرج منهم أفاضل فإنهم يفتخرون على أهل بابل..» (ص ١٠١٣). ابن وحشية الذي يدعي انه دخل بلاد الروم (ص٥٨٥) يمنح التفوق دائماً للأنباط على اليونانيين فيما يلقيه إلى ابن الزيات.

«القُبط». هكذا يسمي قوثامى المصريين كما جرى بذلك العرف عند الإسلاميين. وهو يستثنيهم من الأمم التي أخذت علم الطلسمات وتوليد النبات والسحر عن الكسدانيين. لقد شاركوا الكسدانيين في اليسير من هذه العلوم (ص ١٣١٩). هذا يعود بلا شك إلى أن بلاد القبط هي بلاد أرميسا (هرمس) ومن قبله أغاثاديمون الذين يذكرهما قوثامى مرتين. وكما كان معروفاً عن الحرنانيين أتباع هرمس وأغاثاديمون امتناعهم عن أكل الباقلى والسمك (وفراخ الحمام والثوم)، يتطوَّع ينبوشاد بتقديم الأسباب الطبية التي دعت أرميسا وأغاثاديمون إلى تحريم هذه المطاعم والتشدُّد في ذلك على أهل بلادهم. ذاك أن الباقلى تخلط العقل وتوهنه (ص ٤٤٩)[1]. وهو ما نبَّه إليه أنوحا فذمَّ الباقلى ونهى عنه أو نصح بغليه من غير أن يحرمه (ص ٤٩٧). وإذا كان القبط يزرعون الباقلى والترمس فلاستعمالها في الأدوية أو لأسباب أُخرى مجهولة (ص ٥٠٠).

العالم

إن العالم كما يتمثَّله كتاب الفلاحة هو ما يمكن لمتأدب غير محترف، دون

(١) هذا هو السبب الذي يبرر به البيروني (الآثار الباقية، ص ٢٠٥) تحريم الباقلى عند الحرنانيين لأنه «يُغلظ الذهن ويفسده» بالإضافة إلى أنه في أول الأمر إنما نبت في جمجمة إنسان.

المسعودي في سعة العلم لكن أكثر جرأةً وأخصب خيالاً، أن يتصوره عن عالم أصحاب النجوم بنجومه الثابتة «في سقف فلك البروج» وكواكبه السيارة وأفلاكه وأبراجه-شماليها وجنوبيها نهاريها وليليها وطبائعها- وصوره وسعوده ونحوسه والقوى المنبعثة من كواكبه إلى الأرض الواقع كل ما فيها في ولاية هذا الكوكب أو ذاك. إنها صيغة مُبسَّطة من المثال النجومي، متماسكة جُملةً في خطوطها الكبرى، تضطرب في اتجاهاتٍ مختلفة بعد ذلك. فصانعها يتردَّد بين آراء متعددة يتبناها وفقاً للمناسبة، ويعرضها في مناقشات وحكايات استطرادية يجريها بين أعلام الكسدانيين، محاكياً أساليب المتكلمين ولغتهم.

يميز قوثامى بين «العالم العلوي» و«العالم السفلي». الأوَّل وفيه الكواكب والنجوم غير مركب ولا يتركب فيه شيء (ص ١٣٢٧). فطبيعته غير الطبائع الأربع وجوهره غير الجواهر الأرضية. لذا فهو لا يتغير ولا يفسد (ص١٣٢٧). كواكبه، أي النيِّران والكواكب كلها، كرية الشكل، مستنيرة، دائرية الحركة، باقية لا تفنى (ص ١٢٧٩)، محيطة بالأرض إحاطة قهر وتسلط (ص ١٠٣٢).

إذا كانت الكواكب في الفلاحة كروية، فإن الحكماء الكسدانيين في مصنفات نبطية أُخرى نقل عنها صاحب السر المكتوم، موضوعها الطلاسم، لا يوافقون «الفلاسفة» في أن الكواكب كروية الشكل كما تُشاهد وكما يتقرر بالحكم العقلي للبسائط. انطلاقاً من مسلَّمة التماثل بين العالم العلوي والعالم السفلي المؤسس عليها علم الطلاسم، يقول الكسدانيون أن الكواكب، وإن كنا نشاهدها مدورة بسبب البعد كما يُرى المثلث والمربع لذلك السبب مدوراً، هي على صور الحيوانات التي في هذا العالم. وحجتهم في ذلك أن تلك الأجرام العالية لمّا كانت العلل الحقيقية لما في العالم وكان على المعلول أن يكون ملائماً لعلته ومجانساً لها ومشابهاً وجب أن تكون الأجرام العالية مشابهة للأجرام السفلية في الأشكال والصور. فكل ما يمكن أن نتخيَّله على الأرض من الأشكال والصور في عالم الحيوان له مثال في الفلك. ولما كان لا بد للعلة أن تكون أقوى من المعلول وجب أن تكون تلك الحيوانات التي في العالم الأعلى ذات صور وأشكال أشرف وأتم من صور وأشكال العالم السفلي، وأن تكون مادتها باقية دائمة ممتنعة التغيير[1]. في أحد

---

(١) السر المكتوم ص١١٣.

المواضع في الفلاحة يتكئ قوثامى على نظرية التماثل بين العالمين. لما كان لا بد أن يكون المفعول شبه الفاعل في الصورة -وإن خالفه في الجوهر- ليُظهر الفاعل أن الفعل له، وكان الشمس كري الشكل، غلب التدوير على النبات. لكنه في موضع آخر، حيث ينصر المقالة نفسها يبدو أقل جزماً فيما يخص شكل الكواكب الكري. فحين يفسر العلة في أن صور الأشجار والمنابت مدوَّرة[1]، ينص على أن الآلهة الكرام «اختارت الظهور لإحساسنا بالأشكال الكرية المدورة». وإذا كانوا قد اختاروا هذا الشكل لأنفسهم لحكمة خافية فلا بد أنهم قد ارتضوه أيضاً لما صنعوه (ص ٧٠٤).

تنص عقيدة الكسدانيين الرسمية أن العالم قديم غير محدث بل أزلي أبدي قديم لم يكن له ابتداء لا من جهة أوله ولا من جهة آخره. «ليس يمتحي العالم أبداً ولا يبيد ولا يضمحل وهو دايم تكون الزيادة فيه بمقدار النقصان منه. فهو محفوظ الصورة أبد الآبدين ودهر الداهرين بلا زوال ولا ابتداء ولا انتهاء» (ص٥١). كما أنه ليس ثمّة بطلان لشيء «ومعنى قولنا ثوى وبطلان البتة ليس نريد تلاشي الأشياء بل هو ذهاب الصورة وبطلانها واستحالة جوهر لشيء إلى جوهر آخر. وأما التلاشي فشيء غير معقول ولا معلوم فهو محال كونه» (ص١٠٣٣). وفي أحد المواضع يؤكد قوثامى أن «الناس لم يزالوا وهذه المنابت لم تزل ولم يزل الناس يتخذونها. وإذا كان اتخاذهم لها لم يزل فكان ليس للدهر تناهي من جهة أوله ولا من آخره وكان غير جايز أن يكون ما لا يتناهى محدوداً من جميع الوجوه وجب انه لم يزل الناس يتخذون هذه الأشجار والمنابت مع أنها لم تزل تنبت لنفسها ولا فرق بين هذين في القدم، فلم يكن البتة للناس وقت ولا زمان هم فيه غير زارعين ولا غارسين للتي هي في بساتينهم وضياعهم كما أنها لم تزل تنبت لنفسها» (ص١١٣٦). وهذه المقالة نسبها الإسلاميون لمن أسموهم الدهرية. وبالمناسبة يؤكد قوثامى أنه لا آدم ولا أحد سواه من قدماء الكسدانيين يعتبر أن هذا العالم كان بعد أن لم يكن وان له ابتداءً زمانياً (ص ١١٣٦). إن الحدوث لا يصح إلاّ في ما يتركب من العناصر (ص ١١٣٦).

وكما نُقل عن الصابئة أن منهم من قال «أن هيولى كان لم يزل وأن صانعاً لم

---

(١) قارن بإخوان الصفا، رسائل، ج٣ ص٢٢٢.

يزل ثم صنع عالماً من ذلك الهيولى»، فقد وُجد في الكسدانيين «عددٌ قليل» ممن ينصر مقالة مشابهة. منهم ينبوشاد الذي كان يرى أن لهذا العالم ابتداءً وكوناً على سبيل النظم والتأليف لا على سبيل الاختراع. وكان هذا أيضاً رأي أنوحا و«إبراهيم المتقي» (ص ١١٣٦). لكن قوثامى يذكر في موضع آخر أن آدم جعل للأشياء مبادئ «ليوري الناس أن الأشياء كلها كاينة بعد أن لم تكن إلا الكواكب وحدها فإنه أخرجها من الحديث وقال إنها لم تزل ولا تزال إلا انه جعل أفلاكها كانت بعد زمان لم تكن قبله موجودة» (ص٩٥١).

لا يؤمن المصنف بالخلق ولا يتعرَّض مباشرةً لمسألة أصل البشر. إن آدم عنده ليس أول الخلق ولا أب للبشرية بل ليس أباً لجميع النبط. وهو يتركنا نفهم، كما سنرى، أن البشر تولَّدوا بدايةً كما تتولَّد الفئران والعناكب بل بالإمكان توليد الناس والحيوان والمنابت.

في الكلام عن عالم الكون والفساد، ويقع «من حد أسفل القمر إلى آخر جسم الأرض»، يستخدم قوثامى عدداً محدوداً من المصطلحات (ص ١٢٧٨-١٢٨٠). ثمَّة «العناصر» وهي العناصر الأربعة النار والماء والهواء والأرض. هذه العناصر هي كأولاد للكواكب. وينبه قوثامى على أن لجوءه إلى كاف التشبيه متعمد وهو ذو معنى لكنه لا يشرحه. والأرجح أنه يريد أن نفهم أن علاقة الكواكب بالعناصر ليست علاقة خلق وإحداث لكنها علاقة رعاية وتسلط وتأثير (ص ٧٠٤). وهذه العناصر التي يسميها أحياناً جواهر من غير أن يقصر اسم الجوهر عليها، والتي تقوم فيها الطبايع الأربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس (ص٩١٩)، هي «أمهات» الأجسام المركبة وأصل ومادة وموضوع لكل جسم مركب كائن على الأرض. فجميع الحيوان والنبات والمعدنيات هي «أولاد العناصر الأربعة». والطبايع، فاعلة تقبل الانفعال، هي «المدبرة للجميع والمحيلة والمغيرة» (ص١٣٢١). كما أنها تنتقل من جوهر إلى آخر. وكما هي علاقة العرض بالجوهر عند المتكلمين، فالطبائع لا توجد منفردة عن الجواهر ولا توجد الجواهر منفردة عن الطبايع. ولما كان للطبايع أن تنتقل من جوهر إلى آخر صار ممكناً «إن الأشياء كلها ينقلب بعضها إلى بعض آخر ويستحيل كل جنس إلى الجنس الآخر فينقلب الحيوان إلى النبات كما يستحيل النبات إلى الحيوان وتنقلب المعدنية إلى النبات

كما يكون من النبات المعدنية» (ص١٣٢١). وينبّه قوثامى إلى أن تحوُل الأشياء عما كانت عليه إلى غيره لا يحصل عن طريق «الكمون والظهور» الذي قال به «بعض الناس»، في إيماءة إلى ما أُثر عن النظّام. فهذا الرأي سخيف إلى الدرجة التي أعرض معها حكماء الكسدانيين عن البحث فيه إلاّ ما كان من ماسى فقد نقضه نقضاً شافياً (ص ٧١٧ و٧٢٠).

أما كيف يحدث التركيب في عالم الكون والفساد فعن حركة الأفلاك والنيرين والكواكب التي هي أصل كل حركة (ص ٢٤٤)، وعن القوى المنبعثة منها بوقوع أشعتها على الأرض. هذا ما يقوله قوثامى في أغلب الأوقات إلا إذا دعته المناسبة لمنح الشمس مكانة متميزة فينسب كل ذلك إليها دون غيرها (ص١٣٢٧). فالكواكب هي السبب الأول في كون جميع ما يتكوَّن على وجه الأرض من الحيوانات والنبات وغير ذلك جملةً (ص٣٠٣ و١٢٧٨). تحرك الكواكب العناصر والطبايع القابلة للإنفعال فتختلط ويستحيل بعضها إلى بعض. «فالعناصر إذا حرَكتها الكواكب اختلطت اختلاطاً غير منتظم ولا مُرتب بل على سبيل التخليط حَسب الاتفاقات» (ص٦٦٥). والاتفاقات لا تعني الصدفة. يبدو أحياناً أن قوثامى يعتقد أن المزاج يقوم في «جوهر» ويجيز أن يُسمّى هذا الجوهر «جسماً» تكون الطبايع أعراضاً له- أحياناً كثيرة يقول «العوارض» بدلاً من «الأعراض» (ص ١٣٢٧). ويعيد، من غير أن يصرح بذلك، إلى مقولات المتكلمين في تحديد الجسم أو الجوهر: «(...) من امتزاج الطبايع الأربع بالجوهر أو بالجسم. فكلاهما القول فيه واحد. فإن هذا موضع خلاف، أعني التسمية، ما يقوّم الطبايع جوهرٌ غير [هكذا] طويل عريض عميق لم يزل كذلك» (ص١٣١٣و١٣٢٧). وإذا كان تلعثم في موضوع الجوهر أو الجسم، فهو أكثر وضوحاً في مسألة «الصورة» التي يعتبرها كأحد الأعراض: «وأما الصورة مختلف فيها قال قومٌ أنها تتبع الحرارة وقال آخرون البرودة وقالوا اليبوسة». ويضيف على لغة البغدادي وكأنه متكلم قد استعرض المقالات المختلفة قبل أن يذكر اختياره: «وقال أهل الحق تكون من امتزاج الأربعة». ويوضح: «هذا على قول من يعتقد أن الصورة كأحد الأعراض. فأما من يرى أنها جوهر أول قديم تركب الأجسام وتركب أصولها التي هي العناصر فإنه لا يقول الصورة تابعة لشيء بل الطبايع تابعة لها وإن كان الجميع

قديماً الصورة والطبايع» (ص١٢٨٠). أما اختلاف المركبات وتنوعها اللانهائي في الصورة والشكل والطعم والطبع واللون والرائحة، على الرغم من وحدة أصولها ومن أنها جوهرٌ واحد، فمرده إلى قيام الكيفيات في الجوهر وإلى المقادير من العناصر التي يتكون منها الجسم، وهي مقادير متنوعٌ اختلافها تنوعاً لا نهاية له، وإلى خصوصيات البلدان، وإلى أن التركيب كلما ازداد تعقيداً ازداد تنوعاً واختلافاً إلى ما لا نهاية (ص١٢٨٠).

لقد علَّم أدمى (آدم) النبط ما قد تقرَّر عند المنجمين أو في «العلم بالنجوم» كما يقول أن كل ما يتكون على وجه الأرض في هذا العالم الذي هو عالم العناصر من الحيوان والنبات والمعدنيات إنما يكون له في بدء كونه «حالٌ ما من تشكل الفلك وموقع النجوم فيه بعضها من بعض ومن الطالع في ذلك الوقت ومن الفلك». فذلك التشكل للفلك في تلك اللحظة بعينها «فاعلُ فعلِ ما يوجبه بفعله». يريد بذلك من غير شك أن ما يوجبه ذلك التشكل المفرد من الفعل حادثٌ لا محالة، لأن فعل الكواكب نافذٌ دايماً أبداً في المركبات، كما يقول. وأما «ما يوجبه»، مما يمكن الاستدلال عليه بعلم النجوم، فهو أحوال الشخص الكائن سواءٌ من الحيوان أو النبات ومدة بقائه وكيفية فنائه بعد بلوغه نهاية القصد فيه (ص ٣٠٢).

وإذا كانت تشترك الكواكب بما في ذلك النجوم الثابتة في الفعل، فإن «هذا الكوكب أو ذاك يغلب على شخص شخص من جميع الأجسام المركبة الخارجة بعد تركيبها من العدم إلى الوجود ومن عدم الصورة إلى الصورة» (ص٩١٥). «إلا أن بعض الأشياء مثل الأجناس (الحيوان والنبات والمعدنية) استولى عليها كوكبٌ ما وتشاركه الباقية في أنواع ذلك الجنس وبعضٌ في أشخاصه. فالنبات مما استولى على جملته القمر ثم شارك القمر بعد ذلك ساير الكواكب في أنواعه وأشخاصه...» (ص١٤٤٤) أما الناس فيتولاهم عطارد والقمر. الأوّل له صورهم وأخلاقهم وللثاني أحوالهم وتصرفاتهم (ص٧٠٦). هذا مع تأكيده في موضع آخر أن الشمس هو الذي كوَّن «الأنسان الكوني» يقصد بذلك على الأرجح توليده من الطين.

وبالإضافة إلى النَّصبة الفلكية وما يتقرر أثناءها في مصائر الأفراد والجماعات، فقد علَّم أدمى أنه قد صحَّ بـ «القياس والتجربة» أنه تصل من الكواكب دايماً إلى

عالم العناصر الأربعة قوىً يكون لها بها تأثيرات فيما على وجه الأرض كلها في أحوال الحيوان والنبات وغيرهما (ص٣٠٠).

الزمان

معلومٌ أن الزمن في المثال النجومي دوري. والفهرست ينسب لابن وحشية «كتاب الأدوار على مذهب النبط»[١]. وثمة إشارة عابرة في السر المكتوم إلى «كتاب الأدوار» لابن وحشية[٢]. أما في الفلاحة، فالمصنف يومي إلى «سنة العالم» التي تبدأ بنزول الشمس برأس الحمل ويتسلطن في أوّلها زُحل (ص١٤٦). لكنه لا يتوقف عندها ولا يحدد مدتها. وبالإضافة إلى الدور الذي وضع فيه تاريخ النبط، فإنه يشير إلى دورين آخرين. الأوّل مدته ألف وأربعماية سنة خاص بنشوء الشرائع واندثارها (ص١٠٩-١١٠). والمبدأ فيه هو عين المبدأ الإسماعيلي. والثاني الذي يقول به، على ما يذكر، «أصحاب الطلسمات». وهو المدة التي يستغرقها صعود الفلك الأعظم تسع درجات وهبوطه مثلها بنسبة درجة كل مئة سنة. فهذا يصحح، على زعمه، قول دواناي بالتغيُّر المحسوس الكلي الحادث في كل ألف وثماني مئة سنة (ص٢٢١و٢٧٦). هذه الحركة للفلك بين صعودٍ وهبوط وعلاقتها بالطلسمات يشير إليها المسعودي: أنه إذا ارتفع الفلك أو انخفض درجة كل ستماية سنة فعلت الطلسمات فعلها. ويوضح أن ذلك مذكور في مصنفات المنجمين والفلكيين منهم أبو معشر وما شاء الله وثابت بن قرة والبتاني في زيجه الكبير[٣]. ليس المقصود انتقال أوج الشمس في فلك البروج. وكما قال المسعودي يخصص البتاني بالفعل فصلاً مقتضباً لهذا الموضوع في زيجه: «وقد ذكر بطليموس في كتابه أن أصحاب الطلسمات زعموا أن للفلك حركة انتقال بطيئة...». مصدر قوثامى هو لا شك

---

(١) النديم، الفهرست، ص٣٧٢ واقرأ «كتاب الأدوار على مذهب النبط وهو تسع مقالات» الواردة في إحدى مخطوطات الفهرست، كما يشير الناشر في الهامش، بدلاً من «كتاب دوار على مذهب النبط وهو بشعر قاله» كما هو مُثبت في المتن. وعلى ما ينقل ابن أبي أُصيبعة فإن ابن المطران (آخر القرن السادس للهجرة) قد اختصر هذا الكتاب: «اختصار كتاب الأدوار للكسدانيين إخراج أبي بكر أحمد بن علي بن وحشية اختصره وفرغ منه في رجب سنة ٥٨١»، عيون الأنباء (دار مكتبة الحياة)، ص٦٥٩ وقد أثبت الناشر «الأنوار» بدلاً من «الأدوار» وهو خطأ بيِّن.

(٢) السر المكتوم، ١٦٤.

(٣) المسعودي، مروج، ج١ ص ٣٧٤.

واحد من تلك المصنفات التي ذكرها المسعودي أو على الأرجح كتاب من الدرجة الثانية أو الثالثة قد استعان بتلك المصنفات، كتاب لم يقرأ مؤلفه بطليموس ولا فهم ما ذكره عن أصحاب الطلسمات. هذا لأن اليعقوبي والبتاني ينقلان هذه المسألة على وجهها الصحيح. يكتب اليعقوبي: «باب في تحريك أرباع الفلك على ما ذكر أصحاب الطلسمات، إن ارباع الفلك تتحرك ثمانية أجزاء مقبلة، وثمانية أجزاء مدبرة، والجزء درجة فتقبل في كل ثمانين سنة، وتدبر على كل ثمانين سنة جزءاً»[1]. وهو ما يؤكده البتاني واصفاً ذلك القول بالفاسد. ومدة الدرجة كما ينقل ثمانين سنة على قول ومائة سنة على قولٍ آخر. كما أن النقلة ليست للفلك المحيط بل لفلك البروج الذي يُقبل مع الفلك المحيط ثماني درجات ثم يُدبر ثماني درجات وليس تسعاً[2].

الكواكب-الآلهة

تمثُّل النبط للألوهة مُضطرب. والمصنف يتنقل تنقلاً فوضوياً بين عدة أنظمة لكل منها مفاهيمه ولغته. هي التوحيد المتعالي وعلم النجوم والقول بالطبائع. في بلاد الأنباط، الدين الرسمي يعتبر أن الكواكب هي الآلهة وإن كان يظهر في النبط في الحين بعد الحين من يقول بقوة متعالية على الكواكب. إلاّ أن صفات الكواكب-الآلهة غير ثابتة على حال واحدة. أحياناً يُسقط عليها المصنف صفات الإله المتعالي «إله الآلهة». وأحياناً لا يعترف لها إلاّ بما فصَّله لها المنجمون، أو بما هو لها من حيث هي أجرام فيزيائية تفعل الإضاءة والحركة والتسخين. وأحياناً أُخرى يحرمها من الفعل ليعطيه لـ«الطبائع».

إن النبط جملةً يعبدون الكواكب فهي آلهتهم: النيرين والخمسة المتحيرة. وهذا هو بعينه الترتيب الذي نجده عند المسعودي كما عند النجوميين بالإجمال حيث يُميِّز الشمس والقمر عن الخمسة المتحيرة. لا يتوقف قوثامى طويلاً عند صورها وطبائعها واختصاصاتها كأنه يعتبر ذلك معروفاً بما فيه الكفاية. يذكر وهو

(١) اليعقوبي، تاريخ، ج١ص١٤١.

(٢) البتاني، الزيج الصابي، تحقيق نلينو، روما، ١٨٩٩، ص ١٩٠-١٩٢.

عابرٌ النحسين (زحل والمريخ) والسعدين (المشتري وهو الأكبر والزهرة، صاحبة الطرب والسرور، السعد الأصغر) والقمر وعطارد والمشتري الذين يحدثون السرور وجلاء الأبصار والشدة لمن ينظر إليهم في أزمنتهم. وغير ذلك من الإشارات. هذه الكواكب هي «الآلهة السرمدية القديمة» (ص ٧٤٩) أو «الآلهة الكرام» (ص٧٠٤ و٧٠٥). أو «الآلهة الأحياء الناطقين» (ص٤٠٣). إذا كان الكنعانيون يعبدون المشتري كما يتحصَّل عن نقل الإسلاميين من وجود هيكل المشتري سابقاً في المكان الذي تحوَّل إلى جامع دمشق، فإن الكسدانيين في الغالب شمسيون. هذا مع أن أدمى (آدم) مؤسس دين النبط يوصف باستمرار بأنه رسول القمر وبأن شريعته هي شريعة القمر. هذا العالم العلوي خالٍ تماماً من المبادئ العقلية ومن الأنفس ومن العقول المفارقة. وكذلك فهو يخلو أو يكاد من الملائكة إذ لا يرد ذكر الملائكة إلا حين يستحضرها السياق عرضاً في موضعين. والأمر نفسه يصح على ما يسميه «السكاين» (ص٥٢ و٢٩٦ و٣٧٢-٣٧٣)؛ وهي لفظة ترجم بها الإسلاميون الـ δαίμονες اليونانية.

ثمّة تراتبية أو تراتبيات تخضع لها مجموعة الكواكب-الآلهة تتأسس بالدرجة الأولى على تأثيرها الفيزيائي. التميُّز الأوَّل هو للشمس والقمر بما هما نيران. وهذا تعليم أدمى (آدم) الذي يجعل الفعل للنيرين، الشمس والقمر، متفقاً في «جنس» كل منهما مع ما اصطلح عليه المنجمون من قسمة الكواكب إلى مذكر ومؤنث فجعلوا الشمس كوكباً مذكراً والقمر مؤنثاً (وهو صحيح في اللغة). سُئل آدم: «أيها الأب الرحيم من فَعل النبات كله ودلنا على إفلاحه وعلى منافع ما لا يُفلح منه؟ فأجاب: فعل ذلك أبونا وأبو الآباء الشمس وأمنا القمر من تلقاء أنفسهما وبقدرة قدرتهما ونفوذ فعلهما» (ص٤٠٢). ولا يبدو أن هذا التميز هو موضع خلاف بين النبط. أما التميُّز الثاني فهو للشمس خاصةً التي اعتبرها أصحاب النجوم «سلطان الفلك» وسُمِّيت بالعربية مما لا يزال جارياً على الألسنة إلى اليوم «المليكة». في أغلب الأحيان ينص قوثامى على «أن جميع الكسدانيين مجمعون أن الكل للشمس ويشارك الشمس في كل شيء الستة الباقية». ومما يُنسب إلى ينبوشاد: إن الكون كله كبيره وصغيره من فعل السبعة جملةً على أن النيرين آمرة والخمسة مطيعة لهما وأن الشمس يمد الكل بقوة من عنده فلم يتم في هذا العالم كون إلا باشتراك

السبعة في كل شيء (ص١٣٠٦). «لأن السبعة المشتركة في كل شيء صغيراً كان أو كبيراً مما على وجه الأرض وعلوها وباطنها» (ص١٤٤٤). بيد أن المصنف في مواضع كثيرة يلح على تميُّز الشمس عن بقية الكواكب وانفرادها بالفعل. فهو يعتبر أن «الشمس أساس وأصل وسبب كون كل شيء على الإطلاق» (ص٢٤٥). «لأن الشمس نفس هذا العالم وذلك العالم أيضاً فهو روح العالمين جميعاً ومادة حياتهما وبقائهما ونورهما وضؤوهما وأعني بالعالمين العلوي والسفلي وتمام كون ما يكون في هذا العالم السفلي» (ص١٣٢٧) وهي «مادة حياة كل متكون على الأرض وفي الجو من حد فلك القمر إلى مركز الأرض وعلة كل فعل يحدث فيما فوق فلك القمر». «الشمس هو مخرج جميع الأشياء ومبرزها من العدم إلى الوجود ومن القوة إلى الفعل» (ص١٠٣١). وينقل صاحب غاية الحكيم عن ابن وحشية، لا ندري عن أي من مصنفاته، قوله عن النبط أنهم «يزعمون أن الفعل في العالم كله للشمس وحدها لكنهم (...) علموا أن القمر معينٌ له على أفعاله من غير حاجة منه إليه ولا إلى غيره، وكذا السبعة [هكذا! وهو يقصد لا شك الخمسة] المتحيرة فإنها تتبع الشمس في الفعل اتباعاً وتطيعه طوعاً وتسجد له وتسبح ليلاً ونهاراً وهي الدهر دائمة في طاعته ومستمرة في مرضاته قولاً وفعلاً. فالأفعال كلها للشمس وحدها عندهم وسائر السبعة [هكذا] مشاركة له في بعض أفعاله وكذلك الكواكب الثابتة عبيد له يسبحون ولهم شركة في الأفعال دون حاجته إليهم»[1]. هذه المكانة تحتلها الشمس في الغالب بما هي جرم يُحدث الحركة والإضاءة والإسخان وبالتالي الحياة في عالم العناصر. «الشمس هي نفس الكلّ وروحه التي يحيا بها. وهو ممّد الكلّ بالحرارة والنور والضياء الذي هو دون النور فضوء كلّ مضيّ وحرارة كلّ حارّ وبقاء كلّ باق وانتقال كلّ منتقل من حال كان عليها إلى غيرها، إن من صلاح وإن من فساد، من صلاح إلى فساد أو من فساد إلى صلاح. وإذا كانت الشمس نفس الكلّ فهي حياة الكلّ وإذا كانت حياة الكلّ فهي مسخن الكلّ ومحرّكه. وإذا كان الضوء الكلّ منه وحرارة كلّ حارّ إنمّا هو من الشمس فحركته أنمّا هو من الشمس. فهو مادّة الحياة القصوى» (ص٢٤٥). وفي موضع يُوحّد بينها

---

(١) غاية الحكيم، ص٢٢٩.

وبين «النفس الكلية» (ص٩١٨) ويجعلها مصدراً لجميع الأنفس. و«النفس الكلية» هي المبدأ العقلي الوحيد الذي يُذكر في الفلاحة.

مكانة الشمس هذه موضع خلاف بين الكسدانيين. فقوثامى الذي يذكُرُ الشمس بما يذكر به المسلمون اسم الجلالة يعتبر «أن كل شيء يجري في هذا العالم السفلي هو فعل الشمس وحده وكذلك كل ما يجري في العالم العلوي هو فعله أيضاً». «أن الفعل كله للشمس وحده لا شريك له في ذلك» (ص٣٥٥). وكذلك ينبوشاد (في أحد أدواره): «وأما ينبوشاد فإنه كان رجلاً كافراً بأفعال النجوم كلها إلاّ الشمس وحده ويقول إن الفعل كله للشمس وحده فقط» (ص٢١٥). وهذا القول من قوثامى وينبوشاد لا يرضي شيعة إيشيثا الذين يقولون أن «الأفعال كلها للنيرين والكواكب تشاركهما في بعض الأفعال» (ص٥٦٢). إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القائلين بتميُّز الشمس أو تفرُّدها بالفعل هما ينبوشاد وقوثامى بدا لنا أن هذا النزاع هو وجهٌ لنزاع آخر يديره المصنف بين القائلين بألوهية الكواكب والقائلين بقوة متعالية على الكواكب، وأن ينبوشاد وقوثامى قد وريّا في تلك المناسبة بالشمس عن الواحد.

إلاّ أنه قد وُجد في النبط من يؤمن بإله متعالٍ لا يقع عليه الحس وأن الكواكب وإن كانت فاعلة في هذا العالم على ما يقرره العالمون بالنجوم فهي أدوات للإله الواحد. من هؤلاء ينبوشاد. ينقل قوثامى أن بعض تلاميذ ينبوشاد حكى عنه أنّه يرى أن فوق قوّة الشمس قوة أعلى وأقهر للأشياء (ص٢١٥). وحين أجاب آدم أن فاعل النبات كله هما الشمس والقمر، فَعَلا ذلك «من تلقاء أنفسهما وبقوة قدرتهما ونفوذ فعلهما» أستنكر ينبوشاد قوله «من تلقاء أنفسهما» وطعن في هذا المعنى. إن الكواكب فاعلة في العالم وأفعالها تتم بإسخان أشعتها للهواء بالحركة الدائمة. «ولكن فعلها حادث عنها على طريق العرض لا على طريق القصد منها لذلك الفعل كقصد الفاعل المختار». ومن هنا إنكاره القول بأنها ترضى وتسخط. وقد قال في كتابه في الأزمنة «أن هذه العجايب الحادثة ليست من فعل فاعل مُشاهد بل من فعل فاعل هو ألطف من الظهور للحس» (ص٤٠٣)، وكان يرى «أن الكواكب آلات ووسائط كالفأس والمثقب للنجار» (ص٣٩٠). صحيح أن الكواكب تحرك العناصر فتختلط وتجتمع وتتدانى. غير أن ما يتحصَّل عن اختلاط العناصر يحتاج

في تمام صوره وقواه وكماله إلى شيء آخر هو «المزاج» يصير له به القوى والأفعال والخواص. فحين تختلط النار بالماء بتوسط الهواء يحدث شيء رابع مختلف جوهره عن جواهر العناصر الثلاثة التي هي أصله، وعن الطبايع، وعن النيرين والكواكب وعن الفلك. ولما لم يكن بإمكاننا أن نقول أنه بمقدور الطبائع أن تحدث ما ليس فيها إذا اختلطت، أو أن ذلك الحادث لا محدث له، صح أنه من إحداث القوة القاهرة للكل الغالبة على الكل النافذة، القوي القديم (ص٧٥٥-٧٥٦). ولذلك كان «يؤمن بقوة أوليّة قاهرة للكل هي قوة أولّة أعلى من الكل» (ص٥٦٢). فهو، كما يقول قوثامى، قد «استشعر التوحيد وأن الإله واحد» (ص ١١٣٦). وأنه كان يريد «أن يجعل الآلهة إلهاً واحداً (قرآن: ص ٥) ويجعله فوقها كلها في القوة والتدبير فيكون هو هؤلاء [لا] غيره» (ص٨٥٤). وكان قد تقدّمه في سالف الدهر عدة من قدماء الكسدانيين دعوا إلى «إله فوق النيرين والكواكب» (ص٧٤٩). وممن رأى رأي ينبوشاد هذا أنوحا وإبراهيم. وهذا الأخير جعل الأفعال كلها في الأرض من فعل فاعل هو أقوى وأقهر من الشمس وأعلى. والشمس عنده هي أداة كالفأس للنجار (ص ٢٦٤). ويعلّق ابن وحشية أن ينبوشاد وقوثامى يومثان إلى التوحيد وينصرانه لأنهما كانا يعتقدانه لكنهما يخفيان ذلك خوفاً على أنفسهما. «وما زال في القديم على حسب ما وجدت في كتب النبط أنه لم يزل رجل بعد رجل يظهر فيهم فيرى التوحيد ويدعو إليه أو يومي إليه» (ص ٤٠٦).

غير أن ما ينسبه المصنف إلى ضغريث القديم أو أتباع إيشيثا ممن اتهم ينبوشاد بأنه يعبد «العدم» (ص٧٥٠) ووصفه بأنه «مجنون موحد» أو «الكافر الجاحد» (ص٢١٥)، هو خليط غير متجانس من خطاب التوحيد ومن خطاب المنجمين. نرى ذلك في صلاة زُحل المنسوبة في أول الكتاب إلى ضغريث. فنصفها الأوّل، على ما فيه من الإشارات إلى زُحل المنجمين، هو ديباجة التوحيد التقليدية (أو التحميد) التي يبدأ بها كل مُصنّف إسلامي:

«التمجيد منا والتعظيم والصلاة والعبادة ونحن قيام على أرجلنا متصبين لألهنا الحي القديم الذي لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية لجميع الأشياء كلها الإله الكبير لا أله ألا الله وحده لا شريك له الكبير الدائم في سمائه النافذ في قدرته

المنفرد بالجبروت والكبرياء والعظمة المحيط بالكل والقادر على الكل الذي له ما يرى ولا يرى وله ما في الأرض والأعلى الذي أمد الأرض من حياته فأحياها فبقيت ببقايه وأمد الماء بقدرته وقوته فأبقاه فدام بدوامه وثبَّت الأرض فثبتت إلى الأبد أبداً وأجرى الماء كجريانه فجرى حيا كحياته بارداً لعظم سلطانه على البرد وثقلت الأرض مع بقائها لثقل حركته ولو شاء لجعل كل شيء على غير ما هو عليه لكنه حكيم فاعل بقوته الحكيمة عليمٌ نافذ العلم في الكل. تباركت يا رب السماء وغيرها وتقدست أسماؤك الكريمة الحسنى نعبدك ونصلي لقدمك وكرمك ونسألك بأسمائك وقدمك وبكرمك أن تثبت عقولنا مادمنا أحياء على سبيلها وترفق بأجسادنا بعد مفارقة الحياة لها في البلى وتطرد الدود عن لحومنا لأنك رب رحيم قديم لا ترحم لقسوتك وأنت عسوف [؟] لا تندم وطويل الباع غير بطيء النفوذ في الأفعال. وأنت الرب الذي من أعطيته فلا مانع يقدر على منعه ولا معطي يقدر على إعطائه. وأنت الرب المنفرد بالربوبية المتوحد في سلطانك بالسلطانية رب الكواكب والنجوم الدائرة السائرة في دوائر هي تفزع من صوت حركتك وتفرق من خشيتك. نسألك أن تؤمنا غضبك وتدفع عنا سطوتك وترحمنا من عظيم شرتك. اللهم إنا ندفع عنا سطواتك بأسمائك الحسنى التي من توسل بها إلى رحمتك رحمته. فارحمنا بقدرتك وباسمك العالي الرفيع العظيم (...) نسألك أن ترحمنا أمين».

أمّا النصف الثاني الذي ينتقل إليه ضغريث فجأةً، وفيه ما فيه من السخرية، فيأخذ فيه زُحل هويته النجومية التقليدية لا سيما في علم دعوة الكواكب:

«احذروا شر هذا الإله إذا كان غايظا أو مغربا من الشمس أو مستترا بشعاعها أو في وسط رجوعه. فصلوا له هذه الصلاة التي قدمنا بها له هاهنا ودخنوا لصنمه وأنتم تصلون له هذه الصلاة بالجلود العتق والشحم والقدود والخشاف الموتى وأحرقوا له أربعة عشر خشافة موتى ومثلها من الفار. خذوا رمادها فاسجدوا عليه بين صنمه واسجدوا له على صخرة سوداء لها رمل اسود، وتعوذوا به من شره، فانه، يا إخوتي وأحبابي، سبب تلف كل تالف وبلى كل بال وبوار كل مبار وحزن كل حزين وبكا كل باك وهارب [إقرأ: وهو رب الـ]شرّ [و] الفسق والقذر والوسخ والمسكنة. هذا فعله في أبناء البشر إذا كان ساخطا. وأما إذا كان راض [هكذا] فأنه يعطيهم ألبقا وطول الأعمار ورفعة الذكر بعد موتهم والقبول من الناظرين إليهم

وحلاوة المنطق وسخطه على ما وصفته لك آنفا ورضاه أن يكون مشرقاً من الشمس وفي وسط استقامته وفي مواضع موافقة فعله وفي سرعة سيره وفي صعوده في دايرة صعوده (...) فلعلكم أن تنجحون [هكذا] من شره آمين» (ص ١٠-١١).

وكذلك صلاة الشمس التي نقلها صاحب غاية الحكيم، فهي، بصرف النظر عما فيها من الركاكة والهلهلة، موحّدة تحاكي الأدعية المسلمة وتستعير تعابيرها:

«الصلاة والتسبيح والتعظيمُ لربنا النير الكبير الجليل سمَّينا معطي الحياة لكل حيٍّ على وجه الأرض ومنير الكل بنوره ومضيء العالم بضوئه وماسك العالمين بقدرته العالي المكان العظيم الشأن الممتلي نوراً وعقلاً وفهماً وقوةً وجبروتاً وعظمة وخير منشئ كل ناشئ وممد كل ممدود ومحيي ومقوي كل قوي الكريم في أفعاله، الجواد بعطاياه المقتدر في سمائه. السلام له والتمجيد والتعظيم والعظمة والتحميد والعبادة والجود [؟] إياه نقصد في دعائنا وله نخلص في صلاتنا... وهو إلهنا وذخرنا ومعبودنا وخالقنا ومنشئنا ومحيينا... إليه أسندنا ظهورنا ولاسمه أسلمنا فصار جنةً لنا وحرزاً لنا من أعدائنا ووقايةً لنا من جميع من يمكر في قصدنا ولعبده القمر الملك الطائع له المعظم لقدرته الساجد له الدائب في طاعته الدافع إليه نوره المعطي له قدرته والذي هو دائم في ملكوته وهدايته الخاضع لعظمته والهادي إلى طاعته والذاهب فيها أبداً دائماً بلا فتور طرفة عين ولا تقصير لحظةً واحدة فلهما جميعاً الصلاة والحمد منا أبد الآبدين ودهر الداهرين»[1].

هذه الآلهة تتلوَّن بتلوُّن التمثُّل الظرفي للعالم العلوي بين الألوهة المتعالية والاتفاقات الفلكية. فهي حيناً فاعلة بأنفسها بالقصد والاختيار. وحيناً تفعل بالطبع، على ما نسبه إليها أصحاب النجوم من الطباع، غير ملتفتة إلى ما يحسبه بنو البشر شراً أو خيراً، وتصدر عنها أفعالها بالعرض من غير قصد كما تصدر الأفعال عن الآلات بحسب ما عُمِلت لفعله. وحيناً، إذا كانت فاعلة، اقتصر فعلها على تحريك العناصر. أما «العلل» في حدوث ما يحدث وتكوين ما يتكوَّن فهو لـ«الطبائع» لا للكواكب. وحيناً يُنتزع الفعل والقصد من الكواكب لتصبح مجرَّد دلالات وعلامات على حدوث الأشياء لا فاعلة لها.

---

(١) غاية الحكيم، ص٢٢٩.

يستعرض قوثامى مجمل الآراء المتداولة حول تأثير الكواكب. فبعضهم، كالمتكلمين، يجعل الكواكب بمنزلة الجماد الذي لا فعل له ولا تأثير. وهؤلاء يضعهم قوثامى في خانة الجهال ولا يجد ضرورةً لذكر الإحتجاجات الكثيرة التي يمكن إثارتها في وجههم. واحتجاج أبي معشر في هذا المجال معروف. وبعضهم، كالحرنانية، يقول أن ذلك كله هو فعل للكواكب وأنها تفعل ذلك فعل القاصد المختار لفعله. وبعضهم، ونفترض أنهم من تطلق عليهم كتب المقالات «أصحاب الطبائع» أو «النجومية»، يقول إن فعل الكواكب إنما يتم على سبيل الطبع كفعل المطبوع وكالعرض، مع القصد والاختيار حسب البعض، أو عن غير قصد واختيار حسب البعض. وبعضهم، كأبي معشر وأشياعه ومحترفي صناعته، يقول أن الفعل ليس لحركات الكواكب بل أن الكواكب دلالات (ص٧٤٨-٧٤٩)[1]. يختزل قوثامى الجدل حول هذه المسألة بفريقين. يمثل الفريق الأوَّل العقيدة النبطية الرسمية. والفريق الثاني مكون في الغالب من ينبوشاد وقوثامى وأنوحا وإبراهيم. فينبوشاد كان يرى أن النيرين والكواكب تدل على الحوادث ولا تفعل شيئاً منها. وفعل الدلالة يتحصل عن اتفاق يقع دائماً بين طلوع كوكبٍ ما وحدوث شيء وبطلان آخر. (ص٧٤٨-٧٤٩). إن حدوث شيءٍ ما أو بطلانه عند ظهور هذا الكوكب أو ذاك، مراراً وتكراراً، لا يعني أن الكوكب فعل الحدث أو البطلان، إنما يتفق أبداً ظهور الكوكب مع ذلك الحادث. من هنا صار طلوع الكوكب كالعلامة الدالة على كون ذلك الشيء لا أنه يفعل ذلك (ص ٢١٥).

هذا التأرجح بين سماء المنجمين والسماء المتعالية يظهر مرَّةً أُخرى حين نطرح السؤال: هل علاقة العالم العلوي بالعالم السفلي تحكمها «العناية»؟ هذا المصطلح، في هذا السياق، غائب عن كتاب الفلاحة. هذا لا يعني أن الفرص

---

(١) قارن هذه الفقرة بما يماثلها عند إخوان الصفا، رسائل، ج٣ ص٥٠٠: «ثم اعلم أن أحكام النجوم هي أيضاً من إحدى أمهات الخلاف بين الناس مذ كانوا. والعلماء في حكمها على ثلاثة أقاويل: فمنهم من يرى ويعتقد أن الأشخاص الفلكية دلالةٌ على الكائنات قبل كونها في هذه الأشخاص السُفلية، ولها أيضاً فيها أفعال وتأثيرات. ومنهم من يرى ويعتقد أن لها دلالات ولكن ليس لها فعل ولا تأثيرات. ومنهم من يرى ويعتقد أنه لا تأثير لها ولا دلالة البتة ولكن حكمها حكم الجمادات والأحجار المطروحة في البراري والقفار».

تفوت قوثامى ليتعرَّض لهذا المعنى. حين يخضع الكواكب لـ«إله الآلهة»، ينسب إليها الإرادة في الفعل. في موضع ينص أن «الآلهة تحب عمارة الدنيا ودوامها وهي تقدست أسماؤها دايبة في إمدادها بالصلاح والفلاح والزيادة في العمارة إلا النحسين (زُحل والمريخ). ولا أقول هذا طعناً على النحسين وهما إلهين كريمين قادرين طايعين لإله الآلهة، نافذي القدرة نامي القوة فيتفق لهما على طريق العرض بحركتهما خراب البلاد وبوار العباد ونقصان عدد الحيوان والنبات حتى أن إله الآلهة دايب يمحو أضرار أفعالهم الحادثة منهم على طريق العرض ويزيل تحيُّف الطبايع الجارية بتحريكهما والمنفعلة عنهما» (ص٥١). ومثل ذلك ما يستعيره من خطاب المتكلمين في ما يجب على رب العمل أن يكرره على مسامع الفلاحين: «أن الإله جل وعز لم يكن في عدله وحكمته وقدرته أن يترك عباده في الأرض مهملين لا يعبأ بأمورهم (...). فينبغي أن ينشطهم للعمارة ويخبرهم أن الآلهة السعود منها مع النيرّين يحبّون عمارة الدنيا ويحضون عليها وأنها أمرت بها ويكافئوا عليها لمن عملها أعظم المكافأة وأن النحوس تحب الإخراب والخراب وتدل عليه. فينبغي أن يحرصوا على العمارة ليحوزوا ثواب الشمس لهم على ذلك من تطويل أعمارهم ودفع الآفات عنهم في الدنيا وفي المنقلب أكثر من ذلك وأضعافه من البقاء الدايم ونزهة النفوس على نحو ما ذكره السيد دواناى وأنوحا الفاضلان لأهل زمانهما» (ص١٩٦). وحيث تدعوه المناسبة الطارئة في إحدى المناقشات، يكتب أن الآلهة الكرام أي الكواكب «ليس يفعلون شيئاً إلا عن حكمة بالغة ولم يعلمونا جميع الأشياء فنعلم العلة في اختيارهم... بل علّمونا ما شاؤوا أن نعلمه وتركوا شيئاً كثيراً فصرنا عالمين بما اختاروا لنا وغير عالمين بما طووه عنا. وهذا منهم عن حكمةٍ بالغة ونظرٍ منهم لنا ورحمة لأنا لو أحطنا بكل شيءٍ علماً لكان ذلك مضراً بنا ضرراً عظيماً كثيراً» (ص٧٠٤). وفي الفصل الذي يعرض فيه لحفظ أجساد بعض الأفراد بعد موتهم يرى في ذلك دلالة على «أن الآلهة تُعنى بهذا العالم وما فيه عناية تامة وتمد أبناء البشر بتفضيلها (تفضُّلها؟) عليهم» (ص٨٥٣).

لكنه في مواضع أُخرى حين يعرض للفساد والآفات التي تتعرَّض لها المنتجات الزراعية، وهي مما يُضاف في دين النبط الرسمي إلى الآلهة الكواكب،

لا يحصر العلة في النحسين ولا يجعل ذلك تأثيراً نحساً لكنه ينفي القصد والإرادة والغضب والرضا بل العلم عن الكواكب. يقول أدمى في تفسيرٍ لكلام منغلق للسيد أدوناي «إن هذه الآفات المنسوبة للكواكب ليست أفعال لها عن القصد والاختيار». فقد تتحرك الكواكب حركةً ما أو قد يكسف بعضها بعضاً فينبعث من هذا «العارض»، عن غير قصد منها واختيار، قوة فاعلة بل «ضعفاً» مؤثرة تأثيراً يحدث فساداً في الصورة أو في بعض الأحوال «غير واقع بموافقتنا نحنُ أبناء البشر فنسميها «آفة». فليس هو آفة إلا بالإضافة إلى أحوالنا». «فإما أن تكون آفة على الحقيقة حقيقة ما بعينها فليس ذلك كذلك» (ص٣٠١ و١٠٣٣). وينتبه قوثامى للتخليط في وصفه للقوة بأنها ضعف، فيعتذر بأن المهم هو المعنى لا الأسماء: «ولسنا نضايق أحداً في الأسماء إذا أتى بالمعاني صحيحة»! (ص ١٠٣٣). في موضع ينسب لدواناي، المرجع العلمي والروحي للنبط، قوله أن الآلهة لا تغضب ولا ترضى لكن نحن البشر نسمي شعورنا رضا إذا اقتربنا بأعمالنا منها وعكس ذلك الغضب (ص ٢٣٧-٢٣٨). وهو قول ينبوشاد، يرتضيه قوثامى لنفسه، ويدفع الرأي القائل بأن سخط المريخ هو سبب وجود الشوك والعوسج. لكنه في صلاة زُحل في أوَّل الكتاب لا يتورَّع عن التحذير من «شر هذا الإله»، رب «الفسق والقذر والوسخ والمسكنة» و، كما تقرَّر عند أصحاب النجوم، فاعل الأفاعيل بالبشر إذا وقع في موقع السخط على خريطة السماء (ص ١١). وفي البحث الطويل الذي يعقده لإقامة البرهان على استحالة العلم بالغيب يعتبر أن الكواكب-الآلهة وإن كانت السبب الأوَّل في ما يحدث في العالم الأرضي، فبما هي نظام يشترك كل عنصر فيه، في الوقت المقدَّر له، بالفعل، استحال أن يعلم بعضها ما يفعله البعض الآخر. ومن هنا ينتفي علمها بالمغيبات «بإجماع الكسدانيين». هذا على الأقل ما يقوله قوثامى في بعض المواضع (ص ١٢٤٠).

وثمَّة نزاع آخر يتواجه فيه النجوميون والقائلون بـ«الطبائع». وذلك في مسألة «العلل». ثمة من جهة ضغريث وطامثرى الكنعاني وماسى السوراني ورسول الشمس وغيرهم من قدماء النبط، ومن جهة ينبوشاد وقوثامى نفسه. الأوَّلون يضيفون جميع أسباب الكون إلى أفعال النيرين والكواكب بحسب اختصاصها وطوالعها وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر. وهذا هو معتقد النبط الرسمي الذي

تغضب له وتناضل عنه شيعة إيشيثا وخصوصاً طامثرى الكنعاني المتعصب للكواكب الذي كان لا يرى للطبائع أو العناصر فعلاً ولا عملاً ولا يضيف إليها شيئاً بل يرى أن أفعال الطبائع إنما هو بإذهاب الكواكب لها إلى هذه الجهات (ص٧٢٨). أما ينبوشاد وقوثامى، فمن غير أن ينفيا فعل الكواكب، يضيفان العلل إلى الطبائع لا إلى النجوم. وعلى سبيل المثال فضغريث يفسر وجود الورق في أغصان الأشجار من غير ذوات الثمار بأن المشتري كان أراد أن يجعل الثمار في الأغصان مباشرةً. غير أن المريخ عوَّقه عن ذلك للمضادة بينهما، فاكتفى بأن «جعل مكان الثمرة الورق ليكون زينة للشجرة والنبات عوضاً عن الثمار». أما ينبوشاد فيرجع ذلك إلى العناصر والطبائع الأربع واختلافها وامتزاجها (ص٧٣١). ما علة وجود الصحاري والقفار؟ تشاء شيعة إيشيثا أن يكون السبب هو سخط المشتري (ص٣٨٩). كما يرجعون وجود ذات الأشواك إلى أنها كانت في الأصل شجراً لا شوك فيه إلى أن وقعت مضادة بين المريخ والمشتري في موقع فلكي غابت عنه عين الشمس مما مكن المريخ من تشويك تلك الأشجار. يرد قوثامى هذا الاعتقاد معللاً ذلك بالحركة الفلكية وامتزاج العناصر «أن هذه الأشجار المشوكة وجميع أصناف الشوك والعوسج لم يزل ينبت هكذا قديمة قدم الدهر وأنه ليس سبب الشوك فيها مضادة المريخ للمشتري ولا ما يشبه ذلك ولا نبات ما ينبت في القفار سخط المشتري على تلك البقاع» (ص٣٠٩). وكذلك في مسألة بقاء بعض الأجسام محفوظة من البلى بعد الموت وطيب رائحتها. فعقيدة ضغريث وطامثرى الكنعاني وسائر الكسدانيين أن ذلك من عطايا الآلهة ومن تدبير القمر والمشتري. أما ينبوشاد وقوثامى وأنوحا وإبراهيم وقليابا النهري فيرون أن ذلك يكون بتدبير الإنسان لغذائه أثناء حياته لا غير (ص٨٥٠-٨٥٤).

وعلى الرغم من أن قوثامى غالباً ما ينسب إلى ينبوشاد القول بالقوة المتعالية، وبالطبائع، فهو يُضيف إليه في بعض المواضع مقالة أقرب إلى أن تفسر الفلك وأجرامه الفيزيائية وفعلها في العالم تفسيراً طبيعياً صرفاً. يستخدم ينبوشاد في ذلك ثلاثة مصطلحات هي «الطبيعة المعتدلة» و«الكروية الكاملة» و«الحركة الدائمة». فالطبيعة المعتدلة، التي تذكر بميزان جابر بن حيان، هي التي تتساوى فيها أجزاء

العناصر بالأوزان والكميات فلا تزيد أو تنقص واحدة من الطبائع فيها على غيرها. عن هذا الاعتدال الكمي تتحصَّل فيها نوعية هي «الروحانية الممدوحة» ذات الخبايا والأسرار وغزير المنافع (ص٧٥٥). أما الكروية الكاملة فهي صفة الشكل المدوَّر الذي ليس فيه زوايا ولا شعب ولا تكسيرات ولا فرجة ولا فطور ولا تعريج بل هو متصل غير منفصل. وما كان كذلك فبعض أجزائه يمسك بعضاً. وإذا تحرَّك كانت حركته دائمة. لا يعيا ولا يكل ولا يمل ولا يفتر ولا يقصر فيستحق اسم السرمدية (ص٧٥٨). هذا «الشكل المدوَّر»، كما الطبيعة المعتدلة تمام الاعتدال، انفردت بها الكواكب والأفلاك دون سواها فهي غير متوفرة للعناصر ولما تركَّب منها. من هنا صار الفلك، ذو الطبيعة المعتدلة والأجرام المدوَّرة والحركة الدائمة، «الباقي السرمدي». ثم أن الحركة الدائمة تُكسب المتحرك بها نفسه وفيما يتحرَّك عليه نوعية جديدة هي عبارة عن «أفعال ظريفة». «لذلك سمى القدماء الفلك فاعل العجائب وسموه إلهاً لما تحته وسموه محبوراي وسموه جابورى وسموه كبر-اي [هكذا] وسموا الشمس نفس العالم كله وسموه السرمدي الدايم وسموه محيي الكل وممده بالحياة وكذلك الشمس بالحقيقة وأنه كذلك». (ص٧٥٧). لا يتوسع قوثامى فيما ينقله عن ينبوشاد في تلك «الأفعال الظريفة». لكنه يرمي من غير شك كما يبدو من بقية الفقرة إلى ما يبرر ألوهية الفلك عند من يقول بألوهيته. التصحيف الذي يمكن أن يكون قد لحق بالألفاظ الأعجمية التي يذكرها لا يسمح بفهمها. إلا أن الثانية منها يشبه أن تكون من ܓܒܪܐ أو من مشتقاته مثل ܓܒܪܘܬܐ (وتعني الأعاجيب والآيات) ويقابله بالعربية الجذر «جبر» ومنه جبار وجبروت وجبرائيل. إلا أن المصنف، من غير أن يكون واضحاً، يومي إلى أن تلك الأفعال المعجبة التي صار بها الفلك إلهاً حاصلة عن طبيعته المعتدلة بالإضافة إلى كرويته الكاملة وحركته الدائمة. فهذه هي علة بقائه وسرمديته واستنارة كواكبه وإسخانها لا ما يعتقده الكسدانيون وسائر النبط. ثم يخلص إلى القول إلى أن الكواكب وإن كانت بذلك فاعلة فإن «فعلها حادث عنها عن طريق العرض لا على طريق القصد منها لذلك كقصد الفاعل المختار» (ص٧٥٧-٧٥٨)، لا سيما وأن «الطبيعة المعتدلة»، وإن كانت الآن تحصل عن الاتفاقات الفلكية، فإنها لم تحصل اتفاقاً «على سبيل الابتداء» أي للمرَّة الأولى، لكن «عن قصد من القوة الأولى الممازجة بين جميع

الأشياء المدركة على العموم من أعلى العلو إلى أسفل السفل» (ص ٧٥٥). قوثامى يعرض هذه المقولة كنوع من الافتراض الذي لا تثبت صحته قبل الإجابة على الأسئلة المشكلة: هل للفلك طبيعة خامسة أم هو من الطبائع الأربعة؟ وهل من الثابت أن الجسم المعتدل الطبيعة لا يجوز عليه الفساد؟ وإذا ثبت ذلك، فهل هذه هي العلة الوحيدة لسرمدية الفلك؟ (ص ٧٥٨-٧٥٩).

النفس والعالم الآخر

ليست «النفس» ومصيرها بعد الموت من الموضوعات التي تشغل بال المصنف أو يهتم لها أَبطالُه. فهو يعرض لمسألة «الأنفس الجزئية» على هامش الاستطراد الطويل الذي يحاول أن يثبت فيه أن الخمر مشابهة لجوهر الشمس بسبب البهجة والفرح التي تحدثها، فيما تحدثه، في نفس شاربها (ص٩٢٠-٩٣١). يحشد في ذلك الفصل عدداً من الأسامي-المراجع «من حكماء الكسدانيين والكنعانيين والنهريين والسورانيين الأولين وغير هؤلاء من أجيال النبط» ويكثر من الآراء ويدير المجادلات كما لو كان ينقل مجلساً كلامياً أو مناظرة بين عدة متكلمين، من حشو المتكلمين، من ذوي الثقافة المحدودة (بالقياس لمعاصري ابن وحشية من أهل الكلام أو الفلسفيين) وممن لا يعبأ بتحديد معاني الكلمات ولا ينتبه لما يقع فيه من التناقضات.

إن الشمس، نفس العالمين الكلية، هي مصدر الأنفس الجزئية: «النفس الجزئية التي فينا [هي من] جوهر الشمس الباقي السرمدي العالي القديم». وحركات النفس «متصلة بحركة الشمس-النفس الكلية» التي تمسك الأنفس الجزئية وتمدها (ص٩٢١). ولكن قوثامى في موضع آخر ينص أن الأنفس الجزئية تنفصل عن عالمها الذي هو النفس الكلية فتتجزأ وتتفرق (ص٩٢٣). وفي موضع ينسب إلى إيشيثا قوله أن النفس «مادة شمسية» (ص٧٢٢). وفي جميع الحالات فالشمس هي المصدر الوحيد للأنفس لا يشاركها في ذلك أيٌّ من الكواكب الأُخرى. أجمع على ذلك حكماء النبط إلاّ القليل منهم (ص٩١٨ و٩٢٢). غير أن ابن وحشية، فيما ينسبه إليه صاحب السر المكتوم، يُضيف إلى الكسدانيين القول بأن «الكل

إنسان نفس فلكية» هي طباعه التام أو مرشده الروحي، من غير أن يقصر هذه الأنفس الفلكية على الشمس بل يمكن أن تكون تابعة لهذا أو ذاك من السبعة[1].

هذا عن أصل النفس. أما من حيث ماهيتها فـ «النفس جوهر لطيف لا جسم في غاية اللطافة حتى أنها ألطف من كل شيء يقال عليه أنه لطيف» (ص٩٢٨). ولا ندري ما الذي يمنع في هذه الحال أن تكون جسماً إلا إذا كان الجسم عنده من المركبات. والنفوس الجزئية متشابهة متشاكلة كلها شيءٌ واحدٌ. فلا فرق في الأصل بين نفس ونفس. أما ما نراه من الاختلاف بين الأفراد فسببه الأجسام التي تسكنها وما تغتذي به الأجسام ومن قبول النفس لما يرد إليها من الحواس الخمس بالتجارب. فذلك يُحدث تغيُّراً في النفس. لكن هذا التغيرُ هو عرض دائم الزوال والانتقال ولا يَحدُث في جوهر النفس وفي ذاتها. فإذا فارقت النفس الجسد زال ذلك الاختلاف وعادت الأنفس شيئاً واحداً (ص ٩١٨-٩١٩). وهذا يعني أنه ليس ثمّة ما يبرر الثواب والعقاب في دارٍ أُخرى.

حول علاقة النفس بالجسد يستخدم قوثامى فعل «حلَّ» («النفوس حالّة فيها ومجاورتها» ص ٩١٩) و«قرن» («النفس إذا قارنت الجسد» (ص ٩٢٤) و«شارك» («على سبيل المشاركة الزايلة» (ص ٩٢٤) وغالباً «سكن» (ص٩١٨ و٩١٩). من النبط من يقول أن «النفس لا في مكان» ومنهم من يقول أن «الجسد مكان النفس». غير أن النفس قائمة بنفسها تستغني عن المكان (ص٩٢٤). يرفض قوثامى ما كان الفلسفيون قد روّجوه في أدبياتهم بالرجوع إلى طيماوس عن أقسام النفس الناطقة والغضبية والشهوانية[2]. وعنده هذه ثلاث قوى للنفس وليست بأنفس انقسمت من نفس واحدة فصارت ثلاث. ذلك أن أول ما يعرض (أو «يظهر») للنفس ومن النفس إذا سكنت الجسد هو «الانقسام والتجزي» (ص٩٢٢-٩٢٣). ومما يذكره من هذا التجزي هو بالضبط ما أسماه القوى ومنها، بالإضافة إلى ما في الحواس الخمس، التمييز والفكر في العضو العالي والنجدة والغضب في العضو الوسط

---

(١) السر المكتوم، ص ١٠٩.

(٢) راجع مثلاً ما يقوله المسعودي عن مصنف إخباري لسنان بن ثابت في هذا الشأن، المسعودي، مروج، ج ١ ص ١٦.

والشهوة والتوقان والاغتذاء الذي هو سبب النمو في العضو الأسفل. الأنفس الأفلاطونية بتعبير آخر. وفي مكان آخر يفسر كيفية الإبصار بنور يصل إلى العين من الدماغ حيث يسكن «الروح النفساني» و«هو روح روحاني لطيف رقيق جداً مدرك جميع الأشياء» بواسطة الحواس (ص٦٩٧). لكن هذا التجزي، كاختلاف الأنفس بعضها عن بعض، عرض زائل. فتلك القوى «تظهر» للنفس إذا قارنت الجسد بواسطة أعضاء بعينها منه. فالدماغ مثلاً هو «مكان لظهور القوة المفكرة والمميزة العاقلة» وكذلك القلب والكبد وسائر أعضاء الحواس الخمس هي أمكنة ومواضع تظهر فيها قوى النفس (ص ٩٢٥). فإذا فارقت النفس الجسد لم «يعرض لها من هذه الأعراض شيء» (ص٩٢٤). ومع أن قوثامى يلجأ في تعبيره إلى المساكنة والمجاورة والمقارنة والمشاركة الزايلة، لوصف علاقة النفس بالجسد، فهو أحياناً يصف هذه العلاقة وصفاً ينم عن استعانته بمصدر ينحو في علاقة النفس بالجسد نحواً غير المجاورة الظرفية والمساكنة العرضية. يقول إن النفس تهيئ الأعضاء والحواس لما تريده من الأفعال وتجعلها «مواضع» لظهور هذه القوة أو تلك دون سواها من قواها (ص٩٢٤). وباختصار فإن ما نعرفه من «قوى النفس» هو أعراض تظهر فيها عند مساكنة الجسم تفارقها إذا فارقته.

مصير النفس بعد الموت ليس من موضوعات كتاب الفلاحة ولا سواه من المصنفات النبطية التي نعرفها. وقوثامى لا يذكره في هذا الفصل إلا عرضاً وذكراً عابراً. وما يذكره لا يتفق مع ما يقرره في جوهر النفس. كأنما هو قد اغترف من موارد مختلفة تعود إلى معتقدات مختلفة. عندما يحاول إقامة البرهان على أن التغيرات التي تحصل للنفس هي تغيرات عرضية ولا تحدث تغييراً في جوهرها وذاتها يدلل على ذلك بأن الأنفس الجزئية تنتقل من بعض الأجرام إلى بعض بل هي دائمة الانتقال ومع ذلك فهي تنسى ما انتقلت عنه بل تنسى النفس الكلية التي انفصلت عنها. كما أن الأنفس التي تهبط من العلو تختلف بقواها العقلية عن الأنفس التي تتردد في الأجسام. وهذه الأخيرة تختلف فيما بينها بنسبة كثرة ترددها أو قلته. فالتي يكثر عدد تنقلها في الأجسام تثقل حركتها (ص٩١٩). ومن غير أن ينتبه للاضطراب في مناسبة هذه الحجج لما يريد أن يثبته، يؤكد أن كل ذلك يدل أن التغير والاختلاف الذي يلحق بالأنفس إنما هو عارض لها من حلولها في

الجسم ويفارقها إذا هي فارقت الجسد. بهذه المناسبة يسوق قولاً لأدمى مفاده أن النفس الجزئية التي تلقي عنها «الثقل» يذهب عنها النسيان فتذكر عالمها الذي كانت فيه فتشتاق إليه فتتسلَّق إليه شعاع الشمس. ولولا ما اعتراها من التدنس بالأجسام القذرة لما استعانت بالشعاع لترتقي إلى الموضع الذي لها أن ترتقي إليه (ص٩١٩-٩٢٠). لا يخفى أن هذه المقالات حول تردد الأنفس في الأجرام وهبوط بعضها من عل وتذكر عالمها إذا ذهب عنها الثقل وارتقاؤها مع الشعاع هي رجعٌ بعيد لنوع من الأفلاطونية الفيزيائية الحشوية التي تتحاشى بال«ثقل» و«تباطؤ الحركة» اللغة الروحية التي وضع فيها التطهيريون مقالة أفلاطون وتلاميذه. فقطع العلائق والزهد في هذا العالم والتجوهر بالعلوم والحكمة التي تجلو النفس- المرآة، كل ذلك لا يعرفه قوثامى بل يبشر بخلافه. وشعاع الشمس عنده أشبه بالمركبة تحمل من أُصيبوا بالسمنة فعجزوا عن التحليق.

هذا وفي موضع آخر يتركنا نفهم أن النفس لا تبقى بعد الموت. إذا أراد هذا الإله أو ذاك، حين يتولى السلطان، أن يعيد إلى الحياة فرداً كان قد أبقى على جثته صحيحة سليمة بعد موته لاجتهاده في العبادة أحلَّ في تلك الجثة نفساً شبيهة بالنفس التي كانت له سابقاً (ص٨٥٣). وفي سياق آخر ينص على أن سبب الحياة والحركة في الحيوان هي الحرارة الغريزية التي يحدث عند انطفائها الموت؛ بعضهم سماها نفساً وبعضهم روحاً وغيرهم قوة إلهية وإيشيثا بن أدمى «مادة شمسية» (ص٧٢٢).

هل هناك عالم روحي بعد الموت؟ ليس للعالم الآخر وجود في اهتمام أبطال الفلاحة إلا حين ينصح قوثامى رب الضيعة بتخويف الفلاحين من إحراق النفوس بالبرد والزمهرير إذا خشي منهم الخيانة والاحتيال (ص١٩٥). وكذلك العلاقة بين الآلهة وبني البشر فهي أبداً غير مباشرة. ما ينصره قوثامى من الرأي في مجمل الكتاب هو وجود عالم وسيط بين الآلهة-الكواكب والبشر يتكوَّن من الأصنام والرؤى والخواطر والأحلام. لكنه في صفحة يتيمة غامضة يومي إلى تصور آخر مختلف تماماً وينتمي من غير شك إلى معتقد ديني يصعب علينا تحديده. قبل أن يعرض لموضوع النفس بمناسبة الكلام على الكروم، يتحدَّث في فقرة غامضة عن مشهد يتكون بالاتفاق: حين تلتف شجرة الكرمة على نخلة وهما على حافة جدول

ماء عذب، تقوم على بعد ستين ذراعاً منها سدرة عظيمة مُدوَّرة، في تربة حمراء أو بيضاء. هذا المكان يعادله في الزمان اقتران القمر بالمشتري في السرطان حين تنزل الشمس برج الحمل ليلة جمعة. إن القران يحمل لأهل بابل تلك السنة ما لا يوصف من السعادات. أما البقعة التي تحدث اتفاقاً على النحو المذكور فيتحصَّل لها خواص عجيبة. أن النص ليس واضحاً. ما يُفهم منه هو أن تلك البقعة تكتسب طهارة وقدسيةً خاصة إذ تصير «أماً لجميع البقاع» تُقرِّب من رضى الشمس وقربى القمر وتصبح قاعدة انطلاق وصعود («موضع سُلاق») إلى الفلك العظيم ينبوع الحياة الدائمة القائمة. وتظهر فيها الأنوار المضيئة التي لا تحرق كتلك التي تقابل جزيرة الشياطين، ويظهر فيها القديسون. فإذا اتفق لإنسان أن يتواجد في تلك البقعة ويخطط «فيها خطوط الشمس» حمته تلك الخطوط من الحريق والهلع ولم يهرب وشهد ذلك المشهد (ص ٩١٧).

إذا كان القران وما يُحدثه من السعود ينتمي بوضوح إلى الأدب النجومي، فإن مصدر الحديث عن البقعة المباركة مختلف تماماً. لانتبيَّن العلة التي تجعل من تلك البقعة حيث تعتنق الكرمة النخلة على حافة الجدول قريباً من السدرة مكاناً لظهور الأنوار والقديسين ومعراجاً للفلك. ولا نتبيَّن العلاقة بين الطالع السعيد والبقعة الطاهرة. يمكن الافتراض أن «جزيرة الشياطين» هي عنصر من أسطورة يقع فيها في مقابلة جزيرة الشياطين موطنٌ للقديسين. يختم حديث البقعة بهذه الجملة المبهمة «لكن لما كنا في عالم الظلم احتجنا من أجل ذلك إلى أن نعلل نفوسنا، إذا فقدت أعيننا الضيا بما يقوم لها مقامه لتبقى على حالها فلا تثوي»[1]. قد يكون ما دعا إلى استحضار «عالم الظلم» هو أن موطن أو مملكة القديسين هو عالم الأنوار وأن جزيرة الشياطين هي بالمقابل عالم الظلمة. كما أن جملة «الأنوار المضية لا المحرقة لمقابلتها جزيرة الشياطين» توحي أن القديسين يمطرون جزيرة الشياطين بنوع من الأنوار المحرقة في حربٍ قائمة بين الطرفين أو أن ما كان من الأنوار في مقابلة جزيرة الشياطين أو عالم الظلمة كان أقرب إلى النار المحرقة منه إلى النور المضيء. كل ذلك يذكر بالأساطير المانوية التي تجعل من النار واحداً من أبدان

(١) علامات الوقف والإضافات بين المعقوفين للناشر.

النور في الحروب الكونية التي تقوم بين المبدأين، أو على نحوٍ آخر بكتب الملاحم أو «الجليانات» التي يعرج فيها أخنوخ إلى الفلك أو يظهر فيها لهذا الرجل الصالح أو ذاك، كما حدث لألحسيح، رئيس طائفة المغتسلة، ملاكٌ عظيم. فظهور القديسين تحيط بهم الأنوار، إذا كان لفظ القديسين يشير هنا إلى الملائكة، وما يصاب به البشر من الهلع أو الأذية، ليس غريباً على اليهود والمسيحيين واليهود المتنصرين. فقوله «القديسين» يبعد الحكاية عن أدبيات دعوة الكواكب حيث يستعان بتعابير أُخرى كالروحانيات مثلاً. ومن الواضح على كل حال أن «السلاق» ينتمي إلى المعجم السرياني المسيحي: فهو من السريانية (ܣܘܠܩܐ) أي الارتفاع والصعود ومنه «عيد السلاق» الذي يسميه المسيحيون العرب حالياً «خميس الصعود». أما وصفه للفلك بال«عظيم» وأنه «ينبوع الحياة الدايمة القايمة» فيذكُر بالموضع الذي يقول فيه «لذلك سمى القدماء الفلك فاعل العجائب وسموه إلهاً لما تحته وسموه محبوراي وسموه جابورى وسموه كبر-اي». فكأنه قد متح في الموضعين من مصدر واحد. وربما كان رسم خطوط الشمس في البقعة وبه يتقي الإنسان الخطر تحويراً لرسم من نوع آخر. وأياً ما كان مصدر هذه النص فهو قد وجد مكانه في الفلاحة بالصدفة. فهو غريب تماماً عن عقيدة الكتاب.

أصل الحيوان والنبات

لا يتعرَّض مصنف كتاب الفلاحة مباشرةً لمسألة أصل البشر مع أنه صريح في أنه لا يعتبر آدم أول الخلق أو أباً للبشرية. بل هو عنده ليس أباً لجميع النبط. لكنه في الفصل الطويل الذي اسماه «باب الفايدة الكبرى» (ص١٣١٢-١٣٣٩) وخصصه لـ«التوليدات» و«التكوينات» يطرح السؤال: ما هو أصل ما نرى من الأشجار والمنابت؟ أيهما يسبق في الوجود الشجرة أم البذرة؟ كان أصحاب كتب البدء قد اعتبروا أن آدم خرج من الجنة بثلاثين نوعاً من الأشجار[1]. أما قوثامى فيضع المسألة في إطار آخر: إذا بحثنا عن الأصل، يقول، فـ«لا بد أن تنتهي الأشياء الموجودة عن أشياء مثلها الكاينة من بزور تقدمها [تقدَّمتها] إلى أصل كان لنفسه

(١) الطبري، تاريخ» ج١ ص١٢٧.

من غير بزور». وهذا الأصل هو شيء عملته الطبيعة. والطبيعة هي «القوة المتولدة من الطبايع الأربع» أو «القوة الجاذبة [إقرأ: الحادثة] من امتزاج الطبايع الأربع بالجوهر أو بالجسم»، أو «القوة المدبرة». «إن تلك القوة المسماة طبيعة الطبيعة هي الفاعلة لما ينبت لنفسه بلا أصل كان عنه» (ص ١٣١٣).

هذا في النبات. لكن هل ما ينطبق على النبات ينطبق على الحيوان؟ يجيب قوثامى بالإيجاب. فنحنُ نشاهد كل حين تولُّد الفئران والذباب والبق وغيرها من التراب المبتل ومن سواه من العناصر عن غير طريق التناسل. فالفار مثلاً يتولَّد من الطين الذي قد طالت عفونته حتى اسودَّ ثم ناله من الهواء والضوء منالاً فتستحيل أجزاء منه فتصير فارا حيواناً يحس ويتحرَّك (ص ١٣٢٢). لكن هل ما يجوز على الفئران والذباب يجوز على الإنسان؟ إننا نشاهد تخلُّق هذه الحشرات بأم العين لكن وجود إنسان عن غير طريق التناسل لم يشاهده أحد. يرد المصنف بأن ما ينطبق على الفئران والذباب ينطبق على الإنسان سواءً بسواء. ورداً على من يقول أن ذلك لم يشاهده أحد، يورد قوثامى حكايات، مما كان يشيعه البحارة ويتلقفه المولعون بغرائب الموجودات، عما يُرى في بحر الهند بناحية سرنديب من ظهور أيدٍ بشرية خارجة من الماء في الربيع هي كل سنة بلون. وهذا يدل برأيه على تكوُّن ناس في ذلك البحر كل سنة. «وفي البحر سمك على صور الرجال والنساء»[1]، وما يرى من صور النساء أكثر، «فإن الصيادين يخبرون أنه يقع في شباكهم في جملة السمك الذي يصيدونه نساء على صورة الناس، وجوههم وحواجبهم وأعينهم، وأن بعضهم في قد الناس وبعضهم ألطف، فأما الذكور من هذا السمك الذين هم على صورة الرجال، فلهم لحى، وبعضهم بلا لحى إذا كانت أسنانهم صغار كأسنان الصبيان والفتيان. والرجل الملتحي منهم يسمى طبيب البحر، وهذا شيء مشهور. وهم أحياء يحسون ويتحركون» (ص ١٣٢٣). كما أنه يوجد في ناحية في الصين بحيرة يُسمع فيها في الربيع «صياح ناس وضجيجهم وصراخ كصراخ الناس» (ص١٣٢٣). «هذه البحيرة يعلوها جبل يخرج منه أناس لهم لحم وعظام وشعر وأيدي وأرجل وعيون تامي الصور إلا أنهم لا يتحركون ولا يتكلمون

(١) قارن بالمقدسي، البدء والتاريخ، ج٤ ص٩٤-٩٨.

ولا يحسون». «وأن قوماً من تلك البلاد يأخذون من تراب ذلك الجبل فيعفنونه في موضع نديّ مغموم فيتكوَّن منه إنسان تام الصورة كساير الناس وهو مع ذلك حي متحرك إلا أنه لا يبقى بعد تحركه حيّاً إلا يوماً وأكثر قليلاً وأقل قليلاً. وفي كل ذلك دليل حسي على أن الناس قد يكونون بالتناسل المعروف المعهود وقد يتكونون على غير التناسل بعمل الطبيعة في مواضع من الأرض توجب ذلك وأن تلك المواضع كأرحام النساء لتكوين الولد» (ص١٣٢٤). أما لجهة البرهان النظري فيخبرنا قوثامى أن مسألة تكوين الإنسان تشكل موضوع كتاب أسقولوبيا «أسرار الشمس». ففي هذا الكتاب شرح أسقولوبيا «كيف كوَّن الشمسُ الإنسان الكوني الذي هو غير مولود على العادة الجارية» (ص١٣١٨). «وقد قرأنا هذا الكتاب ووقفنا منه على ذلك» يقول قوثامى من غير أن يفصل كيف كان ذلك ولا متى. لا نعتقد أنه يشير بالإنسان الكوني -وهو مصطلح يرد مرة يتيمة في الفلاحة- إلى آدم طبيعي تناسل منه جميع البشر. فهو أقرب إلى القول بتعدد «الآدمين» كما اعتقد بعض النجوميين. كما أنه لا يومئ إلى قصة موازية لقصة تكوين آدم كما جاءت في التوراة والقرآن أو في حكايات الغنوصيين حول آدم السماوي أو الإنسان الأوَّل المذكر-المؤنث الذي صنعته الأراكنة. والأرجح إن الإنسان الكوني عنده هو مثال الإنسان وأنه يشير إلى العملية «الكيميائية» الواقعة في أساس التوليد والتكوين. لقد بيَّن آدم في كتاب أسرار القمر[1] «إن الأصل في كون جميع الأجسام المركبة من العناصر الأربعة هو عفن الرطوبة بيبس الحرارة» (ص١٣٢٥) وبعبارة أُخرى «أن أصل كون كل ما يكون هذه العفونة وأن العفونة إنما تكون بيسير حرارة دايمة تدخل على الرطوبة الكثيرة» (ص١٣٢٦). من هنا صار «التعفين» مرادفاً للتوليد

(١) فقرات عديدة من كتاب «أسرار القمر» نقلها النويري في نهاية الأرب، الجزء ١١، ص ٣٥ (في توليد الباذنجان)، ص ٣٧ (السلق)، ص ٣٨ (القنبيط والكرنب)، ص٣٩ (السلجم والفجل)، ص٤١ (الجزر)، ص٤٥ (الكُرّاث النبطي)، ص٤٧ (الهليون)، ص٤٨ (الهندبا)، ص٤٩ (النعنع)، ص٥١ (الجرجير)، ص٥٢ (السَّذاب)، ص٥٣ (الطرخون والإسفاناخ)، ص٥٤ (البقلة الحمقاء والحُماض)، ص٥٥ (الرازيانج)، ص٦٢ (الفستق)، ص٦٤ (الشاه بلوط والصنوبر)، ص٧٠ (الموز)، ص٩٠ (الإجاص)، ص٩٥ (العناب)، ص١٠٢ (التين)، ص ١١٧ (الأُترج)، ص١٥٠ (النرجس)، ص ١٥٨ (الآس).

وكان «بئر التعفين» الذي وصفه رسول الشمس في كتاب أسرار الشمس ومن بعده آدم (ص١٣٣٥) إحدى الآلات المستخدمة في الصناعة. وإذا كان يُنسب تكوين الإنسان للشمس فلسببين طبيعي وروحي. إن الشمس هي من جهة أصل السخونة التي تنتج التعفين. «وهذه السخونة اليسيرة التي هي الفاعلة أصلها كاين عن الشمس فقط لأن الشمس نفس هذا العالم وذلك العالم أيضاً. فالسبب الأوَّل وتمام ما يتم من تركيب ما يتركَّب في هذا العالم هو الشمس والثاني التالي لذلك هو قيام الكيفيات الأربع في الجوهر لأن الجوهر موضوع الطبايع والطبايع مصرفة الجوهر ومقلبته» (ص١٣٢٧). والشمس من جهةٍ أُخرى تمثل «النفس الكلية» التي تنبثق عنها الأنفس الجزئية المتشابهة. هذا معنى قول إيشيثا ابن آدم أن ما يسميه بعضهم «النفس» هو «مادة شمسية». من هنا صار الإنسان، جسماً ونفساً، صنيعة الشمس. وهو في النهاية كالأشجار كوَّنته الطبيعة من العفونة بالتسخين، ولا يزال يتكون عن غير طريق التناسل في بعض المواضع المؤاتية.

لكن هل بإمكان الإنسان أن يحاكي الطبيعة فيكون المنابت والحيوان بما في ذلك البشر؟ من غير تردد يجيب المصنف بالإيجاب سواءً كان التكوين الأوَّل «على طريق الاتفاق بفعل الطبيعة» أو من مخترع قديم جعل ما اخترعه أصلاً للجنس أو النوع وأتاح أن يتكَّون من بعد لا عن مثل ذلك الإبداع الأوَّل. فهو قد «مكَّن وأذن لبعض الناس في التشبه في أعمالهم بأعماله فصاروا قادرين على ما مكنَّهم وأذن لهم فيه» (ص ١٣١٣-١٣١٤). فإن الآلهة قد أعطت أبناء البشر هذه القوة بلا زيادة عليها توديهم إلى التشبه بأعمال الطبيعة. فـ«في قوانا أن نتشبه بأعمال الطبيعة في بعض أعمالها لا في كلها» (ص١٣١٣). وفي جميع الحالات بإمكان الإنسان أن يقتفي «أثر الطبيعة في عملها ما عملت». لما وقف الناس على العلة في عمل الطبيعة «اقتفوا أثرها وعملوا مثل عملها بمقدار ما يمكنهم عمله وما هو لهم أن يعملوه فكوَّنوا أشياء من المنابت وسموا عملهم لذلك توليدات وسمّى آخرون تعفينات وسمّاه آخرون تكوينات وهو محتمل للثلثة [للثلاثة] أو لغيرها بما معناه فكوَّنوا ضروباً كثيرة من المنابت كما قدَّمنا وكوَّنوا حيوانات كثيرة أيضاً مختلفة كما ولَّدوا وكوَّنوا ضروب المنابت» (ص١٣١٧). وما فعلوه حينئذٍ ليس اختراعاً بل هو

تقليد للطبيعة. «أن ما نعمله من هذه التكوينات ليس هو اختراعاً بل هو نصبة لشيء تعمل الطبيعة فيه وتركيب منا لذلك وأنه ليس لنا فيه من الصنع غير التركيب والنصبة فقط» (ص١٣١٩). «إنه ليس في قدرة بشري اختراع شيء ولا إيجاده على طريق إخراجه من العدم إلى الوجود» (ص١٣١٧). ويستوي في الوقوع تحت إمكانية التوليد والتكوين النبات والحيوان. فتوليد الإنسان مثل توليد النبات «إذ كان عنصر الإنسان مثل عنصر تلك الحيوانات وكانت الطبايع المكونة فيها كلها واحد وكان الكون لها جميعاً كوناً واحداً فأمكنت النصبة فيها كلها إمكاناً واحداً فإنه لا فرق بين الإنسان والحيات والعقارب والفار والسباع والغنم من حيث حيوان حيوان ومتنفس متنفس وجسم جسم ومستحيل مستحيل ومطبوع مطبوع ونامي نامي فهي أنواع داخلة تحت جنس واحد ومتشاكلة من هذه الوجوه التي عددناها فلا فرق إذاً بين إمكان تكوين الإنسان كما أمكن تكوين الحيات والنحل والفار. وكما أمكن هذا فيمكن تكوين البقر والجمال والحمير والسباع. إذ كان جوهر الجميع واحداً وطبايعهما واحدة وأصولها التي هي عناصرها واحدة وأجسامها واحدة وعمل الطبيعة فيها عملاً واحداً فلا فرق بينها من هذا الوجه وإن افترقت من وجوه أُخر» (ص١٣٢٢).

لم يشرح أسقولوبيا في كتابه أسرار الشمس كيف كوَّن الشمسُ الإنسان الكوني الذي هو غير مولود على العادة الجارية وحسب بل «فتح للناس علم تكوين وتوليد الحيوانات» كما سيفعل آدم من بعد في كتابه «أسرار القمر» وكتابه «في التوليدات» فيفتح للناس علم توليد المنابت. وإلى كتاب اسقولوبيا استند فيما بعد عنكبوتا الساحر (السابق على آدم)، في محاولته تكوين إنسان. وقد فصَّل عنكبوتا في كتابه «في التوليد» كيف كوَّن ذلك الإنسان وما الذي عمل حتى تم له كونه. لكن عنكبوتا اعترف أن الذي كوَّنه لم يكن إنساناً تام النوع. فهو، وإن بقي سنة وكان تام الصورة، لم يكن يتكلَّم أو يعقل بل كان كالحاير الدهش. لكن كان فيه «خاصية». كما كوَّن عنكبوتا عنزة بيضاء. وكان الحال فيها كالإنسان المكون، فكانت لا تصيح ولا تأكل. ومن بعد، حاول صيباثا الساحر، وهو بعد آدم، تكرار محاولة عنكبوتا فمنعه الملك سياسةً منه.

أما القول بأن آدم لم يكن أول البشر فمن المعتقدات التي كانت تنسب للإسماعيليين، في سياق مختلف، ويُستدَل بها على قولهم بالقدم[1]. كما رأينا أن من النجوميين من قال بتعدُّد الآدمين. وكذلك مسألة «التولُّد» الطبيعي للناس فهي من المسائل التي أُثيرت مبكراً في دار الإسلام. وكان المتكلمون من جيل النظام، ممن اهتم بالطبيعيات، أثاروا مسألة «التخلُّق» أو التولُّد. والجاحظ يسخر من العوام وأشباه العوام ممن ينكر أن يكون شيء من الخلق كان من غير ذكرٍ وأُنثى ويعطي أمثلة عديدة تُرى عياناً في الطبيعة كتولد الديدان والذباب والقُمَّل والفراش والفئران والضفادع والحيات وبنات وردان تتولد من طباع الماء والهواء والزمان والتربة على مقادير ومقابلات ومن العفونات والأبخرة في أرحام الأرضين «على ما أجرى الله عليه نشأة الخلق»[2]. كما قبل المعتزلة، الفلاسفة الطبيعيون منهم، تحت اسم «المسخ» ما فسَّره القائلون بالطبائع، ممن يسميهم الجاحظ «دهريين»، التحوُّلات التي تطرأ على بعض البشر تحت تأثير البيئة الطبيعية مما يجري «على مجرى الطبائع وما تدور به الأدوار»، كالذي شوهد عليه، زعموا، رجالٌ من نبط بيسان صارت «لهم أذناب»[3]. أما القول بالظهور الطبيعي للإنسان فقد اندرج في مقالات من سمّوهم «الطبيعيين» كما يذكر المسعودي: «ومن قول الطبيعيين إن علة كون الأشياء الجسمانية والنفسانية من قبل حركات الطبائع واختلاطها لأن الطبيعة عندهم تحرَّكت في بدئها واختلطت فأظهرت الحيوان والنبات وسائر الموجودات في العالم وجعلت لها أصولاً من التناسل لما عجزت عن تبقية الأشخاص وعدلت إلى النسل»[4]. ومما نسب إلى الدهرية قولهم أن «المتناسل يجوز حدوث مثله ابتداءً من غير جنسه» أي أن الإنسان يكون بالتناسل ويكون ابتداءً من غير أن ينتجه

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٩٦: «وقد قال القيرواني في رسالته: (...) وأوصيك بأن تدعوهم إلى القول بأنه قد كان قبل آدم بشرٌ كثير فإن ذلك عونٌ لك على القول بقدم العالم»

(٢) الجاحظ، الحيوان، ج ١ ص ١٥٦ وج ٣ ص ٣٣١ و٣٤٨ و٣٥٥ و٣٦١-٣٦٢ و٣٦-٣٧٢ و٣٧٣ و٣٧٦ وج ٤ ص٢٢٣ و١٤٢ وج٥ ص ٣٤٨ و٣٧٤ و٤٣٩ و٥٢٦.

(٣) المصدر السابق، ج ٤ ص٧٢.

(٤) المسعودي، مروج، ج٢ ص ٤١٢.

بالولادة الذكر والأنثى من جنسه، فيتولَّد كالضفادع والفار والحيات[١]. كما اندرج خاصةً في مقالات النجوميين وهو ما رأيناه في قولهم بالأدوار. فحين بلغ الفلك الغاية من حركاته أظهر الإنسان. لذا كان الإنسان ثمرة العالم والعالم الأصغر[٢]. وقريب من آراء الطبيعيين والفلكيين ما ينسبه ابن أبي الحديد لبعض الهند ممن لا يثبت آدم ويقول «إن الله خلق الأفلاك وخلق فيها طباعاً محركة لها بذاتها فلما تحرَّكت وحشوها أجسام لاستحالة الخلاء كانت تلك الأجسام فاختلفت طبائعها بالحركة الفلكية فكان القريب من الفلك المتحرك أسخن وألطف والبعيد أبرد وأكثف. ثم اختلطت العناصر وتكونت منها المركبات ومما تكوَّن نوع البشر كما يتكوَّن الدود في الفاكهة واللحم والبق في البطائح والمواضع العفنة ثم تكوَّن بعض البشر من بعض بالتوالد وصار ذلك قانوناً مستمراً ونُسي التخليق الأوَّل الذي كان بالتوالد [إقرأ: التولُّد] لعدم الضرورة»[٣]. ولا بد أن هذه الفكرة كانت في أصل أسطورة حي بن يقظان التي جعلت من جزيرة الواق الواق، الواقعة تحت خط الاستواء، أعدل بلاد الأرض، المكان الذي يحمل الشجر فيه نساءً ويتولد الناس من عفونة الطين من غير أم ولا أب[٤]. أما إمكانية توليد الحيوان والنبات والمعادن بالصنعة، وسنعرض له فيما بعد، فهو من العلوم الجابرية التي استفاد منها، بلا شك، مُصنِّف الفلاحة.

النبوة والأنبياء

النبوة من المصطلحات الأساسية في كتاب الفلاحة. لقد أشرنا من قبل إلى وجود مصطلح النبوة بالمعنى الإسلامي في صلب دين النبط الرسمي. وذلك في المواضع التي عمّى فيها قوثامى عن الفقهاء وأصحاب الحديث بشيعة إيشيثا. إلى جانب ذلك نعثر في الفلاحة وغيرها من المصنفات النبطية على أقوال متعددة

---

(١) البغدادي، أصول الدين، ص ٤٠.
(٢) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٢ص ٧٨.
(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١ ص٣٤.
(٤) رسالة حي بن يقظان لأبي بكر بن طفيل، تحقيق Léon Gauthier، الجزائر ١٩٠٠ ص١٧ وما بعدها.

تستوحي في مجملها المثال النجومي الذي يجعل من النبي بطلاً هرمسياً يعلم أبناء البشر العلوم النافعة المعينة لهم على معايشهم.

في الموضع الذي ينقض فيه قوثامى اعتقاد شيعة إيشيثا بما يسميه «وحي المناجاة في اليقظة» أي مخاطبة الإله مباشرة للنبي في اليقظة، ينسب إلى قدماء الكسدانيين نظرية في النبوة لا تفرق، فيما خص الإخبار عن الغيب، بين النبي والكاهن وتحصر الفرق بين الاثنين في الدور السياسي والاجتماعي لكل منهما وفي الأخلاق. أن الوحي من الآلهة لأبناء البشر لا يكون إلاّ بالإلهام في الرؤيا في المنام أو الإلهام بالخواطر في اليقظة. فالكواكب نفسها لا تتصل، عنده، بالبشر ولا تكلمهم على الإطلاق. فـ«كلام الكواكب خاصةً أمحل محال»، و«ما كلّمت الكواكب قط أحداً من الناس». «أمّا ما يُنقل عن تكليم الكواكب لبعض الناس فمما يُقال على سبيل الأمثال والتعليم والإخبار عن أصول العلوم الواقعة إلى الناس كما كان سبب وقوعها إليهم وكذلك وقوع بعض الصناعات على سبيل الإلهام للناس» (ص٢٥٨). كما أن الإلهام بالرؤيا أو بالخاطر لا يتوفَّر إلا لذوي الاستعدادات ممن كان صحيح المزاج قريباً مزاجه من الاعتدال. وفي هذا يستوي النبي والكاهن. يلزم في «هذين الرجلين أعني النبي والكاهن جميعاً أن يكونا صحيحي المزاج قريبين من الاعتدال في الطبع والجسم» (ص ١٢٤٤)، «سليمين من اهتياج بعض الأخلاط إما المِرَّتين أو البلغم أو الدم، فإن اهتياج هذه أو بعضها أو واحد منها أو فسادها يورث خيالات فاسدة باطلة كلها» (ص١٢٤٥). أن قوثامى لا يشرح في هذا المقام إذا كان للنبي استطاعة على تدبير نفسه تدبيراً يكتسب به تلك الاستعدادات. لكنه يجعل تلك الاستعدادات «طبعاً» في الكاهن متحصلاً عن طالعه الفلكي: «أعطته الكواكب ذلك وتركَّب في طبعه من حركاتها وقت مبدأ كونه واتفاق مواضعها في ذلك الوقت ما صار فيه كالطبع المغروس في الإنسان مما لا يمكنه الإنفكاك عنه فهو يخبر عن طبعٍ فيه كان باتفاق» (ص ١٢٣٩). أما النبي فيخبر بما يجد ويخبر عن يقين منه بما سنح له في المنام وبما خطر له في اليقظة (ص ١٢٤٤). هذا لجهة قدرة النبي والكاهن عن الإخبار عما هو كائن. أما ما يميِّز النبي عن الكاهن فهو أن «الأنبياء هم الصحيحي [هكذا] العقول والتمييز، الجيدي [هكذا] السياسة، العارفين [هكذا] بالمنافع والمضار معرفة ثاقبة، وأن الكهان في

الأكثر هم البُله القليلي [هكذا] الرياضة بشيء من المعرفة، الكثيري [هكذا] الاستعمال والتتبع لأحوال الحس فقط، المدمني [هكذا] الخلوة، المواصلي [هكذا] الجوع الموحي والمستعملي[هكذا] الفقر والتوحد على دايم الأوقات ومرور الأيام. فهؤلاء قد يعرض لهم خيالات صحيحة صادقة إذا أخبروا عنها كانت صحيحة حقاً مثل الأنبياء إذا أخبروا عن الوحي كان ذلك صحيحاً حقاً كما أخبروا عنه. فالنبي والكاهن في هذا المعنى متساويان» (ص ١٢٤٤). كما يختلفان لجهة الأخلاق. «وذاك أن النبي أبداً حسن الخلق والكاهن أبداً سيء الخلق» (ص١٢٤٤-١٢٤٥).

أما على هامش المفاخرة العريضة في فضل إقليم بابل على سائر الأقاليم وفي أن أهله كالآلهة لسائر الناس، فيعرض قوثامى مقالة تجعل من ظهور المعلمين رهناً بمناسبة بين ثلاثة عناصر هي صفاء النفس أوّلاً واعتدال المزاج ثانياً واتفاقات فلكية مؤاتية ثالثاً (ص ١٠٦-١١١). صفاء النفس هو بالحري فيزيولوجي كما نعبر اليوم: بسبب ما يصل من ماء دجلة إلى «الروح النفساني» عبر الدم تكتسب النفس ذكاءً «يزيل عنها التعويقات التي تعتريها وتعترضها دون إتمام أفعالها. فإذا زال ذلك عن النفس انبعثت على أفعالها بلا عايق ولا مانع. فصفت عند تمام ذلك صفاءً عجيباً فتطلعت بهذا الصفاء على أشياء عظام ظريفة منها العلم بما هو كاين في المستقبل من الزمان من أفعال الكواكب» (ص١٠٧). هذه الأولى. أما اعتدال المزاج فهو بيولوجي: لأن ماء دجلة يعتدل فيه الحر والبرد اعتدالاً صحيحاً صار أهل بابل ذوي أمزجة شبيهة بالمعتدلة واعتدلت أمزجة أدمغتهم فكانوا أصحاب عقول وافرة وفطن سريعة وإدراك حاد أبلغ في استنباط العلم من سواهم. هذه الثانية. ثم أن المشتري وعطارد، كوكبي العقل، المستوليين على إقليم بابل، إذا اشتركا في الفعل في موضع ما من الفلك فأحدثا مزاجاً، ومر القمر صاحب الأسرار العقلية وصار إلى ذلك الموضع فقبل عنهما، حدث عندها حادث تقيم له الملائكة في العالم العلوي الأعياد وينتج عنه في العالم السفلي كثرة النوع العاقل في الحيوان وبلوغ أشخاص منهم إلى غايات من العلوم والعقول ثم اجتماع تلك الغايات لشخص واحد منهم يكون كإله الآلهة وحكيم الحكماء وعاقل العقلاء ومعلم لأهل الأرض. فالمشتري وعطارد يبعثان (أو «يحدثان») في إقليم بابل الشخص بعد الشخص في أزمان متفرقة يقوم بالسياسات الحكيمة النافعة واستنباط العلوم

الغامضة الدقيقة العقلية المحض. وهؤلاء الأشخاص كل واحد في زمانه يسمى الجلا- وكالنبي محمد-الماحي والخلف الحميد بعد السلف المختلط والخلف المستقيم بعد السلف المعوَّج. ومن هؤلاء دواناي السيد لجميع أبناء البشر وأدمى المسمى أبو البشر (ص١٠٦-١٠٩). وكلاهما بطل هرمسي بامتياز أفاد الناس العلوم والصنايع والمهن والسياسات الحكيمة.

إن عدد هؤلاء المعلمين، أصحاب الصلاح، المؤيدين من الآلهة سبعة. يتعاقبون في دورة مقدارها تسعة آلاف وثماني مئة سنة. يُبعث الواحد منهم فيستقيم أمره سبعة أجيال من الأتباع وأتباع الأتباع، كل جيل مقدار بقائه خمسون سنة. ثم يبدأ الاعوجاج في سنته ويتفاقم حتى يصير مكان كل وصية وكل حكمة وكل سنة ابتداع وعصيان وجهل. هذا لأن من طبع البشر الميل إلى الاعوجاج لغلبة زُحل والمريخ على طبائعهم المائية-الترابية. فإذا صار عدد الأجيال أربع مرات سبع طبقات أي ما مقداره ألف وأربعماية سنة، «فحينئذٍ لا بد من نكبةٍ كبرى تنزل بأتباع ذلك الشخص ويدرس بتلك النكبة أمره كله أو أكثره». عندها يبعث معلم جديد. من هنا لقبه «الخلف المستقيم بعد الخلف المعوَّج». ويختم المصنف قائلاً كأنه يتكتم على سر: «والكلام في صفة هؤلاء الأشخاص الذين هم آلهة الناس والدلالة عليهم تكثر وكذلك في أتباعهم وأتباع أتباعهم...» (ص١٠٩-١١١).

إذا كانت أُعطيت لهم تلك الألقاب فلأن الأديان والشرائع ليست خالدة ويلحقها ما يلحق سواها مما يوجد في العالم الأرضي مما يخضع للفلك الدوّار. لقد «درست أديان كانت قديماً قد سمعنا بها سماعاً، لم يبق من معتقديها والمتدينين بها أحد البتة. فعلى ما نرى من هذا قد نظن أن هذه الأديان والسنن المختلفة الموجودة في زماننا هذا ستدرس كما درس ما كان قبلها من أمثالها» (ص٧٣٠). والسبب أن كل ما على الأرض، مما يخضع لتأثير الكواكب «في تنقلها في أفلاكها وتصرفها في تداويرها بحسب معاريضها العارضة لها»، له بداية وتوسط وغاية. فالإنسان والحيوان والنبات يبدأ صغيراً ثم ينشو ويتزايد حتى يبلغ التوسط ثم يبتدي في الانحطاط إلى وقت الهرم والبطلان (ص٧٣١).

في الاستطراد الطويل الذي يعرض فيه لمسألة حفظ أجسام بعض الموتى من البلى (ص٨٥٠-٨٥٤)، من غير أن يتعرَّض لمسألة النبوة، يورد مقالة طريفة عن

العودة الدورية الأبدية لبعض الأفراد ممن تحوله الآلهة إلى إله لأهل زمانه. وهي مسألة كان يطرحها كما يعبر قوثامى «قومٌ لا أحب أن أسميهم»، لعلَّهم بعض تلك الفرق اليهودية المتنصرة. إذا كان ينبوشاد وإبراهيم وقليابا النهري وقوثامى يفسرون هذه الظاهرة بتدبير غذائي يتبعه بعضهم أثناء حياتهم، فإن إيشيثا وضغريث وطامثرى وسائر الكسدانيين والكنعانيين وغيرهم من أجيال النبط يرون فيها جزاءً من الآلهة لأولئك الأفراد على ما قاموا به أثناء حياتهم من الأعمال والعبادات والقرابين والأدعية للآلهة بأسمائها الحسنى وبقيام الليل وصوم النهار. وبنسبة ما يقوم به هؤلاء «الطاهرون المطهرون» من أعمال البر والتقرُّب إلى هذا الإله أو ذاك والعدول عن الشهوات يكون الجزاء. فمن بلغ المرتبة الأولى في هذا الميدان حفظ ذلك الإله حين موته جسمه صحيحاً إلى الأبد. وسلطان الآلهة دوري كما نعلم. فإذا عاد ذلك الدور إلى ذلك الإله الذي حفظ الجثة صحيحة أحيا ذلك الإنسان بأن يُحل فيه نفساً شبيهة بالنفس الذي كانت له من قبل ويقرن بها نوراً من نوره. ويصير ذلك الفرد إلهاً لأهل زمانه. وكلما مات وعاد الدور إلى ذلك الإله فعل به فعله الأوَّل. وما لم يتحوَّل ذلك الإنسان عن عمل الصالحات، «بقي أبد الأبد ميتاً وراجعاً حيّاً رئيساً إلهاً كريماً مكرماً...» (ص٨٥٣).

إلى جانب هذه المقالات التي يعرضها في الفلاحة، نجد في مصنفات أُخرى معنى للنبوة أقرب إلى التدابير التطهيرية. في «كتاب الأدوار» يذكر ابن وحشية - على نقل صاحب السر المكتوم- أن قدماء النبط قد أدركوا ما أدركوا من العلوم الغامضة السرية العجيبة الهايلة النافعة الضارة بفضل تدابير كانوا يعملونها في سيرتهم وفي أبدانهم وأحوالهم[١]. وهذا كان حال دواناي نبي الكلدانيين، على ما كتاب «أسرار كلام هرمس المثلث بالحكمة». فهو «قد استعمل في تدبير نفسه ما صيره من الذكاء والعلم على الحال التي ليس وراءها لأحد من الناس غاية ولا نهاية»، الأمر الذي مكَّنه من استخراج «أسرار الفلك وكيفية أفعال الكواكب في العالم السفلي»[٢].

---

(١) السر المكتوم ١٦٤.

(٢) نص من مخطوط تحتفظ به المكتبة الوطنية الفرنسية (رقم ٢٤٨٧ عربي) نشره عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص١٩٦-١٩٧.

ومع أن قوثامى في الفلاحة يؤكد أن الكسدانيين قد منعوا «بالإجماع» أن تكلم الكواكب البشر أو أن توحي إليهم إلاّ بالرؤيا في النوم وبالخواطر، أو أن تعلم الكواكب الغيب، فإن ابن وحشية في تنكلوشا ينسب إلى الكسدانيين قولهم أن أرواح الكواكب تجلَّت لأناس مخصوصين وأوحت إليهم بالصور الفلكية وما يتم من الأعمال بالنظر إليها[1].

باختصار إن ما يعرضه قوثامى في هذا الباب من الآراء لا يتعدى على العموم مفهوم النبي-الكاهن في المثال النجومي. فهو يستخدم، على طريقته الخاصة، النظريات المعروفة في هذه المسألة: النظرية التدبيرية بالوسائل التطهيرية والنظرية النفسية والنظرية الفلكية. لقد ذكرنا فيما سبق الأولى من هذه المقالات. أما الثانية والثالثة فيشير إليها المسعودي في الفصل الذي خصصه للكهانة[2]. يكتب: «وطائفة ذهبت إلى أن التكهن سبب نفساني لطيف يتولد من صفاء مزاج الطباع، وقوة النفس ولطافة الحس»[3]. وفي موضع آخر: «وذهب كثير ممن تقدم وتأخَّر أن علة ذلك علل نفسانية وأن النفس إذا قويت وزادت قهرت الطبيعة وأبانت للإنسان كل سر لطيف وخبرته بكل معنى شريف وغاصت بلطافتها في انتخاب المعاني اللطيفة البديعة فاقتنصتها وأبرزتها على الكمال»[4]. وإذا كان العرب قد خُصّوا بهذه اللطيفة فلأنها «شيءٌ يتولَّد على صفاء المزاج الطبيعي وقوة مادة نور النفس»[5]. فهذه النظرية تجعل الكهانة خاصية لبعض الأنفس وهي مستقلة عن مقولة النفس-المرآة التطهيرية. قد ذكرنا من قبل أن النجوميين قد وضعوا الوحي والحكمة والكتابة وكل ما رمزوا إليه بالهرمسية في ولاية عطارد وأن كل ذلك جُعل لمواليد هذا الكوكب. يقول المسعودي عن القائلين بالأسباب الفلكية للكهانة: «وطائفة ذهبت إلى أن وجه سبب الكهانة من الوحي الفلكي، وأن ذلك يكون في المولد عند ثبوت عطارد على شرفه. وأما ما عداه من الكواكب المُدبِّرات من النيرين والخمسة، فإذا

---

(١) السر المكتوم، ص١٧.

(٢) المسعودي، مروج، ج٢ ص ١٧٢-١٨٠.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص ١٧٣.

(٤) المصدر السابق، ج٢ ص ١٧٤.

(٥) المصدر السابق، ج٢ ص ١٧٥.

كانت في عقد متساوية وأرباع متكافئة ومناظر متوازية وجب لصاحب المولد التكهن والإخبار بالكائنات قبل حدوثها لإشراق هذه الأشراق الكوكبية»[1].

لا يبدو أن ظهور الأديان و«النواميس» واندثارها مرتبط، عند قوثامى، بالقرانات الفلكية كما هي الحال عند النجوميين. فهو لا يعلّق ذلك بأكثر من دورة الحياة لكل ما تظهر عليه الشمس. أما تلك الدورة السبعية التي أشار إليها فقد تكون صيغة من مقالات القرامطة السواديين أو قول الإسماعيليين المعروف بـ«النطقاء» السبعة. وربما كانت مستوحاة من مقولات أصحاب الملاحم، مع أن وصفه لأولئك المعلمين وغيرهم بالآلهة لأزمنتهم يذكر بقول الإسماعيليين في الأئمة وبما انتشر في زمن الحلاّج والشلمغاني والقرامطة -وكلهم من معاصري ابن وحشية وابن الزيات- من دعوى حلول الألوهة في هذا الإمام أو ذاك الممخرق من أهل الصوف أو سواهم. هذا إذا لم يكن من باب المبالغة البيانية. إلاّ أنه أقرب إلى ما يُضيفه الشهرستاني إلى الحرنانية مما يستوي في مصطلح المزاج الكامل: «ثم من المواليد (الحاصلة عن الكواكب-الآباء والعناصر-الأمهات) قد يتفق شخص مركب من صفوها دون كدرها ويحصل له مزاج كامل الاستعداد فيتشخص الإله به في العالم»[2]. هذا مع أن قوثامى يجعل طباع أولئك المعلمين «شبيهة» بالمعتدلة وليست معتدلة تمام الاعتدال. والسبب أنه قصر الاعتدال الكامل وما يتحصَّل فيه من السرمدية و«الروحانية» على الفلك، ولأنه لا يجوز عنده «أن يكون لبشري كمال حتى لا يخطئ ولا يغفل ولا يسهو ولا ينسى فأن هذا محال» (ص١٢٤١).

الهياكل والأصنام

يذكر مصنف الفلاحة في معرض حديثه أو قصصه عدداً من الهياكل النبطية دون أن يتوقَّف عندها أو يصف أياً منها. فليس لنا منها إلا الأسماء. منها هيكل الشمس القائم في بابل حيث يقام ذكران تموزى؛ وفيه «بيت الصور العقلية». ولا ندري ما هو المقصود بالـ«صور العقلية». فهذه العبارة ترد مرّة واحدة في كتاب

(١) المصدر السابق، ج٢ ص ١٧٣.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥٥.

الفلاحة. وفي هذا الهيكل يحتفل بعيد الزمان (ص ٢٥٧). ومنها هيكل المريخ الذي يُحتفل فيه بعيد المريخ الأكبر (ص٨٢٦). وهيكل المشتري الواقع في مكانٍ ما في ناحية سورا؛ وسدنته هم من سلالة غلام ماسى. واسم هذا الأخير مكتوب على صدر الهيكل وفي أربع جوانبه (ص١١٠٦ و١٢٥٥). أما هيكل السيد دواناي، حيث يُقام «ذكران دواناي»، فيقع في بابل (ص٩٩٣) أو في بلاد الشواني من أرض سورا؛ وفي هذا الهيكل صوَّر دواناي بيده ألف صورة وأودع الهيكل كتاباً فيه معاني تلك الصور (ص١١٢٧). وفي قصة ينبوشاد أن هذا الأخير جمع الناس في «هيكله المصوَّر فيه صورته» دون أن نعرف إذا كان الضمير في «هيكله» يعود إلى ينبوشاد أو إلى الملك (ص٢١٥). وفي قصة تموزى يذكر «بيت الأشكول» ببابل الذي اجتمعت فيه أصنام الأرض قبل أن تنتقل إلى هيكل الشمس (ص٢٩٦). ولا نعرف ما هي وظيفة هذا البيت. وفي أحد المواضع يذكر «هيكل الأصنام»؛ لكن هذا الهيكل يقع في «إقليم ماه». ولا نعرف عن هذا «الماه» إلاّ أنه يقع إلى الشمال الشرقي من إقليم بابل وكأنه ما كان يُسمّى ماه البصرة. ومع ذلك، فالعبادات فيه وفي الهياكل البابلية واحدة (ص١١٩١).

في كلٍّ من هذه الهياكل نُصب صنم الكوكب الذي أُقيم على اسمه الهيكل: القمر والشمس وزحل والمشتري وعطارد والمريخ. لكن المصنف لا يصف أيّاً من هذه الأصنام ولا يذكر معادنها أو أحجامها، باستثناء صنم الشمس الذهبي أو «صنم الذهب الأعظم» المعلَّق بين السماء والأرض (ص٢٩٦). وفي قصة الملك اليماني يطلب هذا الأخير من الملك البابلي أن يرسل إليه الصنم الأعظم الذي للشمس لكي يسجد له. وهو صنم من ذهب وعليه من الجوهر ما لا يفي بقيمته خراج أقاليم المعمورة كلها. ويصفه الملك بـ«الصنم العظيم والإله الشريف» (ص١٠٠٣-١٠٠٤). بالإضافة لأصنام الكواكب، فالكسدانيون أقاموا صنماً للسيد دواناي في هيكله ببابل يبرزونه في عيده ويسجدون له (ص٩٩٣). وفي سياق آخر لا علاقة له بالعبادة يذكر قوثامى «صورة» دواناي التي صوَّرها الجرامقة في هياكلهم (ص١٥٧) من غير أن نعرف إذا كان المقصود بالصورة في هذا الموضع الرسم أو الصنم، كما يجري به قلمه أحياناً على عادة المصنفين الإسلاميين.

بالإضافة إلى هذه الأصنام المنصوبة في الهياكل، تمثّل بعض الأشجار دور

الصنم: في إحدى القصص الطريفة التي ينقلها على ما يظهر من كتاب بابا تقول شجرة الخطمي لشباهي الجرمقاني: «اعلم إني صنم من أصنام عطارد وأنت تظن إني شجرة خطمي فقط. وأنا شجرة خطمي كما ترى وأنا صنم جميعاً...» (ص١٥٥). وكذلك اليبروح ذو الخواص السحرية، خصم الخطمي في تلك المنازعة التي جرى الاحتكام فيها إلى سحرة بابل، «فهو عندهم [أي الكسدانيين] يقوم مقام الأصنام ويعمل ما تعمله الأصنام وزعموا أنه يتكلّم كما تتكلّم الأصنام»[١]. ولعل ذلك تجسيد لما في الأساطير الخاصة باليبروح وشكل جذره الذي رأوا فيه شكل إنسان. ومن تلك الأساطير ما ينقله المقدسي عن فرقة من الهند زعمت أن أول ما كان من ظهور الإنسان أن السماء ذكر والأرض أنثى وأنه مطرت السماء فقبلت الأرض ماءها بمنزلة قبول المرأة ماء الرجل في رحمها. فكان اليبروح. ثم أن الفلك بدورانه ألح عليه حتى أقتلعه من منبته وأفاده حركة فصار إنسانًا يسعى[٢]. وفي المدائح التي نظمها طالي كرناش تقول شجرة الزيتون في خطابها العريض الذي تفخر فيه بنفسها «أنا صنم زُحل الذي من سجد لي في كل يوم ثلاث سجدات وصلّى لي ثلاث صلوات وقرّب لي ثلاث قربانات أحييته مع إلهي حياة الكشونا..» (ص ٥٣). هذا لأن الزيتون في قسمة زحل. وفي الفلاحة يذكُر قوثامى رب الضيعة بحض الفلاحين على السجود لـ«شجرة القمر» وعدم التهاون في ذلك (ص ٢٠٣).

للأصنام في دين النبط وظيفة نبوية. يزعم المصنف في الفلاحة، خلافاً لما يقوله في مصنفات أُخرى، إن الكواكب نفسها لا تتصل بالبشر ولا تكلمهم على الإطلاق. فالأصنام هي الوسيط بين الآلهة والبشر بالإضافة إلى الرسل. فمما يلزم على رب الضيعة أن يغرسه في وعي الفلاحين أن الإله لا يهمل أمور البشر «فمن تعاهده لهم إرسال الرسل إليهم وأن هذه الأصنام تقوم فيهم مقام الرسل» (ص١٩٦)، وأن الإله «لم ترض عنايته بعبيده أن يقومهم بالأصنام حتى أرسل إليهم رسلاً منهم يخاطبونهم بأكثر وأوضح من خطاب الأصنام لهم فيكونوا قاصين

(١) السر المكتوم، ص١٤١.

(٢) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٢ ص٧٦.

على [إقرأ: عن] الأصنام ومخبرين بما لهم من الفضيلة على عبادتها وما في ذلك من إعظام الآلهة وإكرامها» (ص ١٩٦). فالأصنام تتكلَّم. و«خطاب الأصنام» هو، كالوحي، أحد مصادر المعرفة دينية أم علمية (ص٥٠). غير أن الأصنام لا تُكلِّم إلا في النادر بعض الناس بما فيهم «هؤلاء الكذابين» ويقصد الزهاد الذين يدعون أنهم أحباء الأصنام وأن الأصنام تكلمهم. تدخُّل الأصنام يحصل عبر الأحلام. وكثيرة هي القصص التي تصور هذه العلاقة. فصنم القمر يقول في المنام لمريض دعاه «باسمه الأعظم الذي إذا سُئل به أعطى» ما تركيب العلاج الذي يشفيه من علته (ص١١٩٢). كما أن صنم المشتري يعلم الملك العاشق الذي تشفَّع به تدبيراً يفيده: يتبخر بخشب شجرة الناردين ويضع تحت مخدته شيئاً من ورقها، فإن الشجرة تخاطبه في الحلم وترشده إلى حل مشكلته (ص١٢٥٥). وكتاب الفلاحة نفسه هو من تعليم زُحل أوحى به إلى القمر وأوحى القمر به إلى صنمه وصنم القمر علَّمه لضغريث. وبالوسيلة عينها لا شك أوحى المشتري إلى ماسى السوراني استنباط كرمة الدرياق (ص ١١٠٦). وقد ذكرنا من قبل اجتماع الأصنام، أصنام الكواكب، من أقطار الأرض في هيكل الشمس ببابل للنواح على تموزي وعلى ينبوشاد من بعده. وكان من بينها صنم تهامة المسمى نسراً الذي أفاد العرب الكهانة حتى أخبروا بالغيب وفسروا المنامات قبل شرح أصحابها لها (ص٢٩٦). قام صنم الشمس في وسط الهيكل وحوله أصنام الأرض على أقدارها: أصنام القمر فأصنام المريخ إلى أصنام زُحل. وراح صنم الشمس يشرح قصة تموزى ويعدد ويبكي والأصنام تبكي من حوله من مغرب الشمس إلى طلوعها. ثم طارت الأصنام راجعة إلى بلدانها (ص٢٩٦).

والأصنام هي أيضاً طلاسم. لا يتوقف مصنف الفلاحة على صناعة الأصنام ولا يذكر كيف تتكلَّم. ولعلّه بيَّن ذلك في مصنفات أُخرى. ففي لائحة مؤلفات ابن وحشية يذكر النديم «كتاب مذاهب الكلدانيين في الأصنام» و«كتاب الأصنام»[1]. صاحب السر المكتوم نقل بدوره، في باب طلسمات الكواكب السبعة، قطعة صالحة من «كتاب السحر الكبير» لابن وحشية تدور حول صناعة تماثيل

(١) النديم، الفهرست، ص٣٧٢.

الكواكب[1]. يزعم ابن وحشية أنها من وضع السيد دواناي ومما اتفق على صحته هرمس وهادوس وارمانوس. إنها في وقت واحد طلسمات تصلح لأمور يفصلها المصنف وأصنام معبودة وتماثيل للكواكب. لقد عمل الكسدانيون هذه الأصنام على صورة الكواكب وعبدوها تعظيماً منهم للنيرين والكواكب لا على المعنى الذي يقوله الجهال لأن القوم كانوا أعقل وأفهم من أن لا يعلموا أن الأصنام جماد لا يضر ولا ينفع. كانوا يعتقدون أن الآلهة تقربهم بعبادتهم لها إلى رب الكل وإله الجميع الذي هو رب العالمين. وهذه التماثيل التي نسبوها إلى الكواكب ذات خواص عجيبة تظهر منها عياناً عند نصبها وأمور عجيبة تكون منها عند عبادتها وهي تتكلَّم إذا كُلِّمت وتتحرَّك. فالصنم-الطلسم كالولد للكوكب يتولاه ويمده من قوته. وتتتم صناعتها وفق بروتوكول دقيق يفصل المصنف مراحله ومعادن التماثيل ومقاديرها والأوقات الفلكية المناسبة وطريقة الصب أو الصياغة. صنم الشمس أشبه بالتماثيل الهندية فهو تمثال رجل من ذهب قائم وضع باطن راحتيه على ثدييه على رأسه تاج من الذهب الأحمر مزين باللؤلؤ والزمرد والياقوت، في سرته حجر ألماس وفي أذنيه أقراط من الزمرد الخالص. صنم القمر، يمثِّل امرأة من الفضة، ينصب على عمود من الفضة. صنم زُحل من الأسرب تمثال كبير الرأس متوَّج، قاعد متربع، مثل البد، يداه على باطن فخذيه مما يلي ركبتيه، أسود الرأس والوجه واللحية. صنم المشتري تمثال امرأة مدوَّرة الوسط مقعَّرة تقعيراً يسيراً، يُسبك من ذهب وقلعي وأسرب وحديد صيني. صنم المريخ تمثال رجل بلا عينين كأنه أعمى أجوف قد وضع اليد اليُمنى على صدره، ظاهرها على الصدر وباطنها مفتوح كأنه يريد أخذ شيء بها أو عمل شيء، واليد الأُخرى ممدودة يشير بأصبع منها. للزهرة تمثال امرأة لها ثديٌ وفرج. رأسها بحجم بدنها أو أكبر. عطارد تمثاله الزوجان الذكر والأُنثى في لحظة مباضعة. الرجل أطول من المرأة ورأسه أكبر من رأسها. للرجل ذَكَرٌ ممدود وفي تمثال المرأة في موضع الفرج ثقبٌ على مقدار ذكر الرجل بحيث إذا قُرِّب تمثال الرجل من تمثال المرأة انطبق الثقب على الإحليل انطباقاً تاماً. وثمة تمثال من هذا الطلسم موجود بخرابات بابل. وعلى كل صنم من

(١) السر المكتوم، ص ١٥٨-١٦٤.

هذه الأصنام نقشٌ على صدره أو بين عينيه أو على ظهره هو باحتمالٍ كبير إشارته أو رمزه الفلكي. ومن حيث هي طلسمات فيمكن صناعتها في كل حين وبأحجام مختلفة. فمنها ما يُعلَّق في الصدر أو ينصب في الكرم أو وسط القرية.

وبالإضافة إلى هذه الأصنام-الطلاسم، ينقل صاحب السر المكتوم عن ابن وحشية أن الكسدانيين عملوا أصناماً للكواكب تمثِّل الحب والبغض والمرض والصحة والنحوسة والسعادة وأقبلوا على عبادتها. وذلك لإنجاح التدابير التي يُتوخَّى منها الحصول على تلك المعاني. فالنظر إلى التمثال وفي وقت واحد قراءة الرقى المشتملة على ذكر صفة التمثال وتأثيراته، من شأنه أن يوصل صورته إلى النفس مرتين. مرة من خلال النظر ومرة من خلال الذهن لأن الإنسان لا يستطيع أن يصف الشيء بلسانه ما لم يتصوره بباله. ثم إذا عبر عنه بلسانه وصل ذلك الصوت إلى النفس ففهمت مرة أُخرى معنى الكلام. وتطابق الحواس هذا في الانجذاب إلى أرواح الكواكب يعلِّق قوى النفس بها ويجعلها قريبة الدرجة من الصورة المنظورة[1]. لكنه لا يصف هذه التماثيل ولا يفصل كيفية التعبير التشكيلي عن العلاقة بين الحب أو البغض بهذا الكوكب أو ذاك.

إن الصنم المعلَّق يشبه أصنام المسعودي، وكلام الأصنام من الحكايات المبتذلة في بابها. وإذا كانت الكواكب -الآلهة تحتفظ بالسمات التي حدَّدها لها النجوميون، وكانت التدابير المتبعة في صناعة الأصنام -الطلاسم قائمة على القواعد نفسها الواقعة في أسس علم الطلاسم أو دعوة الكواكب، فإن تماثيل الكواكب تتميَّز بالطرافة والجدة. فما خلا سمة كفاف البصر في صنم المريخ -وهي صفة مشهورة في «مار سميا»- واللون الأسود الذي يميز زُحل، وذكورة الشمس وتأنيث القمر، لم نقع في الأدبيات المصورة التي تمثل فيها اليونانيون أو الإسلاميون الكواكب على ما يمكن أن يكون أصلاً قد استوحاه المصنف في رسم تماثيله. إن تجسيم الحب والبغض والصحة والسعودة في تماثيل، وإن يكن من باب التمثُّل الذي يقربها على هذا النحو من «الصور العقلية»، هو تجريد غير معروف في الآداب الإسلامية. ونعتقد أنه نوع من تصوير الفكرة في ما يشبه التطبيق

---

(١) السر المكتوم، ص ١٦.

لعلم الفكر أو الوهم الهندي كما فهمه ابن وحشية. قارئ الفلاحة يفاجأ في مواضع كثيرة بالحس الرهيف الذي يكتشف به قوثامى ما في الأشياء، وخاصةً الطبيعة، من الجمال.

القرابين والعبادات والأعياد والذكرانات

القرابين فصل هام في دين النجوم وفي علم دعوة الكواكب. ويذكر النديم في لائحة أعمال ابن وحشية «كتاب القرابين»[1]. في الفلاحة لا يأتي المصنف أبداً على ذكر الأضاحي والذبائح مما قد يُقدَّم للأصنام، ولا يلتزم بالمصطلحات الفنية، ولا يميز بوضوح بين القرابين التي تقدّم للأصنام والبخور الذي تُبخَّر به الأصنام والهياكل. ففي صلاة زُحل المثبتة في أول الكتاب ينصح ضغريث أن «يدخِّنوا» لصنم زُحل بالجلود والخفافيش الميتة والفئران (ص١١). لكن قوثامى لا يخفي كراهته لتقديم الحيوان في القرابين وهو ينسب إلى ينبوشاد وسواه الاستعاضة عن الحيوانات بتماثيل حيوانية الشكل مصنوعة من سعف النخل. فـ«كانت أفضل قربان يُقدَّم إلى الأصنام به في الهياكل». وهذا «مذهب السياح الذين لا يقربون للأصنام حيوانات حيَّة ولا ميتة بل يعافون ذلك ويحرمونه» و«لا يرون تقريب شيء من الحيوان بالإحراق» (ص١٤١٦). بل ينسب إلى ماسى السوراني قوله أن الدوران حول صنم القمر سبع مرار يقوم مقام «القربان العظيم» (ص١٢٩٠). وهو يذكر هنا وهناك بعض الأنواع من بخور الأصنام والهياكل، مثل البخور المصنوع من شجر القسط الذي يُقدِّمه الكسدانيون لصنم الزهرة وهو من أفضل ما يُقرَّب قدام صنم الزهرة وفي الأعياد. كما يستعمل في القربان الذي يُطلب به قضاء الحوائج. وقد يبخر المقربون ثيابهم به قدام الأصنام (ص١٢٥١). وكذلك الدخنة المركبة من شجر المر الذي تستطيبه الأصنام بشكل خاص ولذا سُمِّي «لذَّة الأصنام» (ص١٢٥٧).

يتمثَّل مصنف الفلاحة عبادة الأصنام والتقرُّب إليها في مقولات المسلمين ولغتهم وأحياناً قليلة بما يجري عند المسيحيين حين لا يجد طقوساً طريفة يضيفها

---

(١) النديم، الفهرست، ٣٧٢.

إلى الكسدانيين. «السجود» للأصنام أو لشجرة القمر أو لصورة دواناي هو أكثر المفردات استخداماً. وفي بعض المواضع يذكر «الدوران حول الأصنام» مما يذكر بالدوران حول الكعبة. ففي «الفرائض»، بعد تقديم القربان (بالإحراق)، وقبل التضرُّع وبعده، يدور الناس حول الأصنام (ص١٢٩٠). ثمَّة أشجار يجعلها رب الضيعة «نذوراً» لآلهة كل القرى وكذلك الحنطة والشعير تزرع للنذور أيضاً (ص٢٠٣).

في قصة لقاء قوثامى بأحد الشبان من الزهاد يقول قوثامى: «فلما زالت الشمس وفرغنا من الصلاة الثانية» (ص ٢٥٧)... التي تتناسب مع صلاة الظهر. فربط وقت الصلاة بزوال الشمس يعني أنه يفكر بصلاة الظهر. غير أن الزاهد مضى ولم ينتظر «الصلاة الثالثة» أو في السياق الموازي نفسه، صلاة العصر. ويقول أيضاً: «ودخل وقتُ الصلاة فبادرتُ إلى الهيكل وقد قامت الصلاة فدخلتُ فيها» (ص٢٥٧). ومرة أُخرى، في موضع آخر، يكتب «ثم قامت الصلاة» في هيكل المريخ (ص٨٢٦). وفي قصة توليد شجرة العناب يتحدَّث عن رجل ممن يوصف بالتقوى أنه «كان صديقاً ملازماً لهيكل الأصنام... يكثر التقرُّب والصوم والاجتهاد في التعبُّد للقمر خاصةً». فلما حل به المرض «صام وطوى واجتهد في دعاء القمر باسمه الأعظم الذي إذا سُئل به أعطى» (ص١١٩١-١١٩٢).

ليست هذه التعابير في معجم الوثنية. فالحرنانيون مثلاً لا يعرفونها. إنها مستعارة على الأرجح من مصطلحات الإسلام التي يسقطها المصنف على عبادات النبط. وهذا بالغ الوضوح في مستهل كتاب الفلاحة. فضغريث، مثل أي مصنف (أو خطيب) من مصنفي دار الإسلام، يبدأ الكتاب بما يُسمّى «التحميد» كما رأينا. وبعد أن يجعل زُحل في الموضع الذي يضع فيه الإسلاميون اسم الجلالة ويخاطبه بنص كلامهم ومفرداتهم وتعابيرهم ينتقل إلى كلام المعزمين في صناعة دعوة الكواكب (ص١١). ومن هذا العلم -علم دعوة الكواكب- يستعير أيضاً. فهو يلمح عند ذكر بعض أنواع القرابين إلى أنها مما يُطلب به قضاء الحوائج أو يقدَّم للأصنام عند تلاوة العزائم وسؤال الحاجات في طوالع مؤاتية (ص١٢٥٧).

ومن الطقوس ما يدخل فيه الضرب بالطبل وتحريك الطنبور. نرى ذلك في قصة الملك العاشق الذي أمر بقتل محبوبته في ساعة غضب فلجأ إلى هيكل

المشتري «يدعو صنمه ويتضرَّع إليه ويقرب له القربان ويضرب المغنون بين يديه بالمعازف والطنابير والطبول والصراني تقرُّباً بذلك إلى الصنم مستشفعاً به إلى المشتري» (ص١٢٥٥). هذا مع أن المشتري ليس من الكواكب التي تختص بصناعة الطرب مما هو جدير بالزهرة. لكن المصنف يستدرك فيجعل التزمير والضرب بالطبل والعزف على العود في الصلاة التي يتقرب بها الكنعانيون إلى صنم الزهرة (ص١٢٥٧).

الأعياد

يذكر مصنف الفلاحة في معرض كلامه «عيدي الشمس» (ص٢٠٤). وفي مناسبة أُخرى يتحدَّث عن «العيدين الكبيرين»: عيد الميلاد في الرابع والعشرين من كانون الأوَّل (ص٢٥٥ و٢٥٧)، وهو عيد ميلاد الزمان وتجدده ويُقام في هيكل الشمس، وعيد رأس السنة المنسوب أيضاً للشمس ويقع في أوَّل يوم من نيسان (ص٢٠٩ و٢٥٥). وهذان أفضل الأعياد. وفي موضع آخر يضيف عيداً ثالثاً هو «عيد عظيم» أو عيد القمر الكبير ويقع في الرابع والعشرين من تشرين الثاني (ص٢١٤ و٢٣٧). كما يذكر عرضاً عيد «تبريك الأصنام» في تشرين الأوَّل (ص١٣٣٨) وعيد المريخ الأكبر من غير أن يحدد زمانه (ص٨٢٦)، و«ليلة النور» (ص١٣٣٩).

أما العيدان الكبيران فهما قريبان من أعياد الحرنانيين. غير أن عيد الميلاد الذي يقع فيه عندهم الرابع والعشرون من كانون الأوَّل هو عيد ميلاد الإله القمر[1] لا الشمس. ومع أن الغالب عند أصحاب الزيجات أن السنة الحرنانية تبدأ في أول كانون الثاني[2]، فبعض المصنفين يحدد عيد رأس السنة الحرنانية في أوَّل نيسان[3]. ولا شك أن إقامة هذا العيد للشمس في ذلك الوقت هو من بقايا الإرث البابلي. وكان لا

---

(١) البيروني، الآثار الباقية، ص ٣٢٠. أما أبو سعيد وهب فيجعله في الرابع والعشرين من كانون الثاني على ما في النديم، الفهرست، ص ٣٨٨.

(٢) البيروني الآثار الباقية ص ٣١٨-٣١٩ «رأس سنتهم هو هلال كانون الثاني لكنهم يبتدئون في العدد بهلال تشرين الأوَّل».

(٣) إخوان الصفا، رسائل ج٤ ص٣٠٦.

يزال أوَّل نيسان يُعتبر بداية الربيع في ناحية جوخى. فهو يفترض الاحتفال بنزول الشمس في رأس الحمل. وهي النقطة الزمنية التي كانت تبدأ بها السنة الكبرى وما يُعبَّر عنه بتجدد الزمان أو ولادته. وقوثامى ينتبه لذلك فيذكر أن الشمس قديماً كانت تحل برج الحمل في أول نيسان لا في الرابع والعشرين من آذار كما في زمانه (ص٢٢٠). ولعل مصنف الفلاحة الذي يجعل لولادة الزمان عيدين قد خلط عيد أول نيسان الحرناني بعيد ميلاد الزمان الذي كان يحتفل به، على ما تناقلوا، الروم واليونان في الوقت الذي جعله المسيحيون عيد ميلاد المسيح أي الرابع والعشرين من كانون[١]. لا نعرف إذا كان لـ«عيد تبريك الأصنام» علاقة بـ«عيد التبريك» الذي يحتفل الحرنانيون به في الرابع والعشرين من حزيران[٢].

إلا أن الطقوس التي تقام في أعياد النبط لا قرابة بينها وبين ما يجري في حران. وهي أقرب إلى عبادات المسلمين. يوصي قوثامى رب الضيعة أن يأمر الفلاحين بالراحة في الأعياد ولا يكلفهم العمل فيها، وأن يجتهد في العيدين في «الصلاة والسهر الطويل وتلك الأعمال التي يعملها المتقشفون الذين يحضرون الهياكل في هذين العيدين...(ص٢٠٤). ويحكي عن شيعة إيشيثا أنهم في عيد تبريك الأصنام يبكون عند كل صنم تظاهراً بالخشوع. أما في ليلة النور، وقد أشرنا إلى قرابتها بليلة القدر، فهم يقومون من مغيب الشمس إلى الصبح لا يقعدون ولا يضطجعون ولا يستريحون اختصاصاً منهم بكوكب زُحل» (ص١٣٣٩). ولا نعرف وجه هذا الاختصاص.

الذكرانات

الذكرانات ثلاثة. ذكران تموزى الذي يقع شهر تموز -في أوله يحدد ابن وحشية-، حيث تُتلى قصة تموزى في الهياكل بعقب الصلاة ويبكون وينوحون كثيراً. وتموزى هذا الذي يحمل شهر تموز اسمه لا يُعرف زمانه ولا يُعرف من قصته، كما يفسِّر المترجم ناسجاً بالمقلوب على قصة جرجيس، إلا أنه كان دعا

(١) هذا ما يقوله القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١ ص١٦٤.
(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص ٣٢٠.

ملكاً إلى عبادة الكواكب والبروج فقتله الملك قتلات قبيحة بعضها بعقب بعض ثم مات في آخرها (ص٢٩٦-٢٩٨). وهذا الذكران يحتفل به الصابئون في حران وعلى ما يقول ابن وحشية في بابل أيضاً.

يذكر مصنف الفلاحة «ذكران» السيد دواناي و«صيامه» دون تحديد زمانه (ص٩٩٣). ومن غير أن يذكر قوثامى ذلك بالاسم، فإنه يشير إلى أن الكسدانيين يقيمون لينبوشاد ذكراناً مشابهاً تماماً لذكران تموزى فيتلون قصته ويبكون (ص٢٩٧). والأرجح أن المصنف ابتدع ذكران ينبوشاد على مثال ذكران تموزى ارتجالاً فهو لم يأخذ بعين الاعتبار ما سيرويه عن اعتزال ينبوشاد عبادة الأصنام ونزوعه إلى التوحيد. وهذه المناحات على تموزى وعلى ينبوشاد تذكر بعاشوراء. ولا يبعد أن يكون ذكران تموزى قد تحوَّل في كربلاء إلى الاحتفالات العاشورائية.

في معرض الحديث عن هيكل المشتري الذي تتولاه شيعة ماسى في سورا يذكر قوثامى «سدنة» الهيكل. ويروي أنهم من ذرية غلام ماسى (ص١١٠٦). وفي موضع يتيم آخر يذكر «برايا كاهن زمانه»، «أحد من انتهى إليه خلافة إيشيثا والقيام بدينه» (ص٩٥٥). عقب مرض حلَّ بأهل الحضر من جراء تناولهم لبعض أنواع العنب، استنجد الملك عصراويل بالكاهن برايا. وهذا تضرَّع للقمر فأوحى إليه القمر في المنام أن يحرِّم زراعة تلك الكرمة. وما عدا ذلك، فكتاب الفلاحة يخلو تماماً من ذكر الكهنة بمعنى رجال الدين.

أنبياء النبط وأعلامهم

بمقدار ما يسمح الطابع الارتجالي أو التلفيقي لكتاب الفلاحة أن نرى فيه خطوطاً متجانسة وصُلبة تخترقه بالكامل، يمكن القول، على سبيل الافتراض، أن المصنف أنشأ عالم النبط في وسط دائرة أراد منها أن تظهر كما لو كانت العمق التاريخي لهذا الدين في حين أنها في الواقع حدوده الفكرية. لقد وضع في بداية البداية دواناي وأسقولوبيا. وهذان الأقنومان لهرمس يمثلان شريعة الشمس ويرمزان، برأينا، لنظام العالم النجومي.

في وسط هذا الفلك المعرفي جعل المصنف دين النبط الرسمي أو «شريعة القمر»، الذي يمثله آدم وابنه إيشيثا؛ الأوَّل هو نبي القمر والثاني رسول أبيه

وصاحب الشريعة الرسمية. ومثل شيعة إيشيثا شيعة ماسى السوراني الذي أدرك آدم وروى عنه. في الواقع ليس هناك من قطيعة دينية أو علمية بين شريعة الشمس وشريعة القمر. فالشمس تحتفظ دائماً بالمكان الأوّل بين الآلهة. كما أننا لا نرى الفرق بين شيعة إيشيثا وشيعة ماسى. والنبط لم يعرفوا خلال تلك الآلاف الطويلة من السنين غير ذلك النظام وغير هذا الدين.

في مواجهة شيعة إيشيثا وضع مصنف الفلاحة عدداً من أعلام النبط أشهرهم ينبوشاد وأنوحا وإبراهيم ومحرر الكتاب الأخير قوثامى. وهؤلاء خالفوا الجماعة وقالوا بالتوحيد. لكنهم لم يكسروا المدار الذي وضعه دواناي لا في النجوم ولا في الفلاحة ولا في الطلاسم ولا في التوليد؛ ولم يؤسسوا أدياناً جديدة أو شرائع جديدة بل كانوا، فيما يتعلق باللاهوت النبطي، صنفاً من المتكلمين الهراطقة تمكّن أتباع إيشيثا وشيعة ماسى من قمعهم أو إبعادهم أو اضطروهم إلى أخفاء آرائهم واللجوء إلى التقية كما كانت حال ينبوشاد وقوثامى من بعده الذي يتخوّف من أن تبقى شريعة إيشيثا، وهي تزداد قوة وانتشاراً، سائدة «على الدهر». وعلى الرغم من مواقف الفريقين المتضادة، ولأننا في قصة سريالية ساخرة، فالكسدانيون يُحِلّون أولئك المارقين مرتبة «الأنبياء»، ويستوي عندهم تحت هذه التسمية دواناي وآدم وإيشيثا وأخنوخا وأنوحا وإبراهيم. فأنوحا غالباً ما يوصف بـ«النبي» ويعتبر حجةً ومرجعاً. وكذلك إبراهيم فهو «الإمام» و«المتقي». أما ينبوشاد «الجاحد» الذي يعبد «العدم» فتغضب له الآلهة وتبكيه الأصنام ويقيم له الكسدانيون ذكراناً كذكران تموزى وله شيعة وأتباع، ومصنفاته مُتداولة محفوظة يتناقلونها من جيل إلى جيل.

بين هذين الفريقين تتواجد من جهة فئة الزهاد ومن جهة طبقة السحرة. ويغيب الكهنة. العُبّاد أقرب إلى الدين الرسمي. أما السحرة فيصنّفون في «العلماء» وفي أصحاب الحرف. وفيهم المنجم والطبيب وينتمون إلى سلالة دواناي المعرفية أكثر من انتمائهم إلى آدم وشيعة ابنه إيشيثا.

دواناي ورسول الشمس

إذا كان كاماش (أو كاماس) النهري الذي يظهر في النصف الثاني من كتاب الفلاحة هو أقدم أعلام النبط المعروفين وأحد علمائهم (لكن المصنف يجعله في

أحد المواضع ملكاً فارسياً (ص١٤٠٤) ممن لا يُدرى زمانه ولا يعرف عنه أثر أو خبر إلا كتاب له في الفلاحة وإصلاح المنابت، وقصيدة في الخمر وفضل الكروم، وتدبير سحري في طرد سُحب البَرَد (ص١٠٩٥ و١٠٦٣ و٩١٥-٩١٦ و٩٤٥)، فإن دواناي هو أقدم الشخصيات الواضحة ومؤسس النظام المعرفي للعالم النبطي.

أن لقب «سيد البشر» أو «السيد» الذي يلازم دواناي هو قرينة واضحة على أن دواناي هو تحريف لـ«أدوناي». وأدوناي هو اسم الجلالة في اليهودية. وكما هو معروف، فسورا، عاصمة الكسدانيين، كانت مركزاً تعليمياً يهودياً مهماً. والأصل فيه اسم الجنس الآرامي «أدون» ويعني السيد. لكن دواناي لم يحتفظ من جذوره اليهودية بغير اللقب. ولربما كان قد أضاع هذا الأصل اليهودي ودخل في هوية بابلية جديدة قبل أن يصير نبطياً. ومن المشهور أن الجنّابي القرمطي، من غير أن يكون من السلالة الشريفة، حمل لقب «السيّد» وأورثه أبناءه وكان له عندهم معنى يوازي لقب «الإمام»[1]. وأياً ما كان الأصل، فمصنف المجموعة النبطية قد عمّى باسم دواناي عن هرمس بعد أن أضاف إلى صورته بعض ملامح أسقليبوس الذي كان، على ما قالته الأسطورة القديمة، تلميذاً للمعلم المصري. هذا التقمُّص لهرمس في شخص دواناي أتاح لمُصنف الفلاحة أن يترك هرمس المصري سليماً مُعافى للحرنانيين وأتباعه من الإسلاميين. فهو يذكره في الفلاحة (مع أغاتاديمون) عرضاً، مرّتين فقط، تحت اسم أرميسا (ص٤٤٩ و٥٠٠).

إن توليد دواناي من هرمس لم يغب عن المصنفين بتلك الصناعات. لقد رأينا من قبل أن الأسطورة قد جعلت أحد الهرامسة الثلاثة بابلياً. وهذا ما اعتمد عليه المؤلف المجهول لكتاب «أسرار كلام هرمس المثلث بالحكمة» ليوحد بين هرمس الثاني وبين دواناي الذي يسميه «نبي الكلدانيين». فهذا المؤلف يستلهم بوضوح المجموعة النبطية. ففي ما يكتبه، كما في كتاب الفلاحة، يحمل دواناي لقب «المزيل عن البشر البلايا» و«سيد البشر» أو، كالمسيح، «مخلص البشر». إضافةً إلى ذلك، فهو يعتمد مبادئ التقويم الدوري المرسوم في أوَّل كتاب الفلاحة من

---

(١) النويري، نهاية الأرب، ج٢٥ ص١٤٥ و١٨٢. وابن حوقل، كتاب المسالك والممالك، ص٢٣.

غير احترام حدود الأزمنة. فهو يجعل ظهور آدم في الألف الأولى من ولاية الشمس وهرمس الأوَّل في الألف الثانية ودواناي، هرمس الثاني، في الألف الثالثة حيث كان عطارد شريك الولاية[1]. وهو أحرى به. ولا يبعد أن يكون مصنف المجموعة النبطية قد وضع للنبط في بعض مصنفاته تقويماً مختلفاً عن التقويم الذي اعتمده في الفلاحة، ووحَّد بين هرمس البابلي ودواناي الكلداني. كما أن مصنف رموز الأقلام، أياً من كان مصنف هذا الكتاب، يدل على هذه القرابة بين هرمس ودواناي حيث يصف صورةً لـ«السيد» دواناي أو لهيكل السيد دواناي يزعم أنه رآها في بربا هرمس. وهي صورة حُشد فيها عدد كبير من العناصر الملحمية كأنها من كتاب أُخنوخ أو غيره من الملاحم الهرمسية المطعمة بالتوراة. وفيها نجد السيد قائماً فوق تابوت هو «تابوت السر» نُقش بأنواع الصور العجيبة والأشكال الغريبة وعلى التابوت كرمة معرشة. بيد السيد عصا قد نبتت بأسفلها شجرة خطمى وهي ملتفة عليه. خلفه صورة بئر تتقد بالنار وأربعة من الملائكة يأخذون الحيات والعقارب وأنواع الحشرات فيلقونها في ذلك البئر كأنهم في يوم الحساب. وفوق رأس السيد تاج مكلل بالغار. قدام التابوت صورة شجرة زيتون وعليها أنواع الحيوان. على بعدٍ يسير صورة جبل عال وعليه سبع منائر ذهب وفوقها السماء وقد امتدت منها يد يخرج منها النور تشير إلى شجرة الزيتون. على يمين السيد الشمس وعلى شماله القمر وبيده خاتم فيه صور البروج الاثني عشر. النهار تحت رجله اليمنى والليل تحت رجله اليُسرى. أمامه أدوات الصنعة وقدامه على كرسي عال «مصحف الميدوم الأكبر» وفيه صور الأفلاك وأسمائها والكواكب والبروج والمنازل والدرج وكل ما في الفلك الأعلى من الهيئات كلها، كنايةً عن وقوفه على تلك الأسرار. وفي المشهد أيضاً صورة إنسان رأسه في السماء وجلد [رجله؟] في الأرض قد غُلّت يداه ورجلاه كأنه الإنسان الكوني الذي يمثل العالم الصغير[2].

مما لا شك فيه أن مصنف الفلاحة قد رأى صورةً لأسقلبيوس أو وصفاً لتلك الصورة في أحد كتب الطب فجعلها لدواناي زاعماً أن شباهي الجرمقي قد أمر أهل

---

(١) نص من مخطوط تحتفظ به المكتبة الوطنية الفرنسية (رقم ٢٤٨٧ عربي) نشره عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص١٩٦-١٩٧.

(٢) شوق المستهام، ص ٢٠٠-٢٠١.

بلاده أن يرسموها في هياكلهم: «صورة دواناي السيد قائماً قد عقد بأصابع يده اليُمنى على ثمانية والثلاث أصابع الباقية قائمة منتصبة وهو متوك على غصن من شجرة الخطمي مصور فيها العُقد التي في خلقة شجر الخطمي في أغصانها وقد التفت على العصا حيَّة عظيمة وفي رأس العصا مُصلَّب من ذهب والحيَّة فاغرة فاها نحو وجه دواناي» (ص١٥٧).

وكذلك الدور الذي يلعبه دواناي في الفلاحة فهو دور هرمس صاحب العلوم النجومية. لا يضاف إليه في كتاب الفلاحة في مادة النبات وإفلاح الأرض إلاّ النادر القليل مثل إفلاح «كرمة الدرياق» وخواصها العجيبة أو الأوقات الفلكية الأنسب للزروع. هذا «لأنه ليس له في المنابت والفلاحة كثير قول ولا له حكم ولا له في الفلاحة كتاب مجموع فيه إفلاح ولا عمل وإنما كتبه كلها في علم الفلك وما فيه من الكواكب وعلم الطبايع والعناصر» (ص٩٩٢). «يُضاف إلى ذلك الطلسمات وغيرها مما يجري مجراها» (ص١٣٤٠). ويذكر ابن وحشية في مقدمة الكتاب أنه كان قد نقل من قبل إلى العربية صدراً من «كتاب دواناي البابلي في أسرار الفلك والأحكام على الحوادث من حركات النجوم وهو كتاب عظيم المحل والقدر نفيس في نحو ألفي ورقة» (ص٨). يقول قوثامى عن دواناي أنه: «كان صاحب نظر واستقصاء في جميع الأمور وكان صاحب نجوم يعتقد أن جميع الأكوان إنما هي من أفعال النجوم ويتكون من قوى حركاتها» (ص٢١٤-٢١٥). وينسب إليه دور الألف وثمانية مائة سنة المتحصل عن صعود الفلك وهبوطه بنسبة درجة كل مائة سنة. ومع أن قوثامى استفاد هذه الخرافة من كتاب إسلامي أساء فهم بطليموس فهو يتصنَّع العجب من أن أحداً غير السيد لم يكتشف هذا الاكتشاف الخطير (ص٢٢١). ودواناي هو من أعلام تنكلوشا في صور درج الفلك ومراجعه. ويروي عنه أنه رأى في عالم القطبين وفي عالم المركز صوراً عجيبة[1]. وهو كذلك أحد مراجع «كتاب السحر» لابن وحشية وواضع العديد من الطلسمات[2]. وكغيره من الهرامسة، خاصة هرمس المصري الذي زبر علومه على جدران المعابد في مصر،

(١) السر المكتوم، ص ١١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٥٨.

فقد صوَّر دواناي في هيكله في بلاد الشواني من أرض سورا ألف صورة صوَّرها بيده وفيه كتاب عظيم محتفظ به في الهيكل دوَّن فيه أن كل صورة من تلك الصور تحتها معنى فيه فائدة وفسَّر في ذلك الكتاب معاني تلك الصور الألف لم وضعها فهلك ذلك الكتاب ولم يبق في أيدي الناس إلى زماننا هذا من الألف صورة إلاّ ماية وثمانية عشر صورة وتحتها بعددها معاني ظريفة مفيدة علوماً كثيرة (ص١١٢٧). ورووا أنه صوَّر في جملة الألف صورة التي صوَّرها في الهياكل كل صورة لمعنى ما وكتب عليها لأي شيء تصلح وصوَّر في جملتها لدفع ضرر البَرَد وصرفه صورة أفعى. قالوا وكتب على صورة الأفعى أن هذا يعالج به لصرف البرد أن يقع على المزارع... (ص١٠٦١-١٠٦٢). و«من جملة هذه الصور الباقية صورة كرمة سمّاها كرمة البرء عدد فيها من الأسرار والخبايا ما لا غنى لأحدنا عن معرفته». من هنا لقبه «المصوِّر» (ص١١٢٧).

هذا الدور الهرمسي بالمعنى المزدوج هو السبب في استحضار دواناي في كتاب الفلاحة استحضاراً رمزياً طاغياً، ووضعه في بداية البداية، وإحاطته بهالة خاصة من عبارات التبجيل والتعظيم التي ترافق أبداً ذكره. فهو «السيد دواناي الأب الرحيم» (ص٤٠) «السيد لجميع أبناء البشر» (ص١٠٨) و«السيد الجليل» (ص١٩٥). «سيد الناس وسيد أهل زمانه خاصةً وسيد الناس فيما بعد زمانه» (ص٢٠٩). هذا لأن دواناي-هرمس يمثل المرجع المعرفي الأخير لعالم النبط الذي لا يتعداه أحد. يقول: «أن أقدم أخبار رجل من جملة النبط هي في أيدي الناس هي أخبار دواناى وأول رجل بدأنا بحكمته وتعلمنا من علمه وفتح لنا أبواب المعرفة هو هذا الرجل» (ص١٢٤١). وعند قوثامي يشبه أن تكون أقواله في كل شيء فوق كل قول. «وينبغي أن تجعل آراؤه وأحكامه أصولاً يُرجع إليها فنجعلها أحكاماً يُقتدى بها ولا نشك في صحتها» (ص٩٩٢). وفي مقطع آخر: «إن أكثر النبط جملةً من كان منهم من نسل آدم ومن لم يكن من نسله بل من نسل غيره مجمعون على أن دواناي أفضل الناس جميعاً فلذلك سموه سيد البشر فلم نجد أحداً ممن كان بعده وضع حكمةً في كتاب إلاّ أسند بعضها إلى دواناي وسمّاه سيد البشر حتى آدم أيضاً فإنه يذكره في كتبه ويسميه سيد البشر» (ص١٢٤٢-١٢٤٣).

يقول ابن وحشية في مقدمة أسرار الفلك إنه حين مات دواناي بكاه البابليون سنة كاملة كانوا يقيمون له في كل يوم منها مأتماً[1]. ولأنه امتاز بأعمال البر والعبادات فكان ممن حُفظت جثثهم بعد موتهم فلم يلحقها البلى وطابت رائحتها (ص٨٥٢). هذا مع أن قوثامى، في الموضع الذي يذكر فيه أن أتباع ينبوشاد يزعمون أن صاحبهم لم يمت بل ارتفع إلى السماء، يشير إلى «أنه مثل دواناي في هذه الحال» (ص٤٠٥) مما يعني أن دواناي، باعتبار الكسدانيين، لم يمت وارتفع إلى السماء. أن الذي جرَّه إلى هذا الاستطراد هو أنه حين يذكر دواناي يفكِّر بهرمس ومن باب توارد الخواطر بإدريس. مثل هذا الاستطراد لم يكن ليقع إلاّ لأن دواناي هو في ذهنه هرمس-إدريس.

وكما يفعل المسيحيون حيال قديسيهم، يعمل النبط لدواناي ذكراناً وصياماً يسجدون فيه لصورته أو صنمه في هيكله ببابل (ص٩٩٣). لكن على الرغم من «علو منزلته وعظيم مرتبته» عند النبط فإن شيعة إيشيثا منحرفة قلوبهم عن تعظيمه. هذا لأن إيشيثا سكت عنه فلم يذكره، ولم يكن يحضر ذكرانه ولا يهتم بصومه (ص٩٩٣). ولا نعرف السبب في ذلك.

يضع مصنف كتاب الفلاحة دواناي في لائحة أنبياء الكسدانيين مع أنوحا وأدمى وفي مصاف المعلمين الذين تبعثهم الاتفاقات الفلكية لعطارد والمشتري. إنه نبي بمعنى الكاهن الذي يُلهم علوم النجوم مثل هرمس تماماً. في تنكلوشا يتلقى دواناي بالوحي من الشمس علم الصور الفلكية. وذلك أن دواناي قام بمدح الشمس اثنين وأربعين يوماً ليلاً ونهاراً وأثنى عليه ما سبقه إلى ذلك أحد ورام أن يقرب نفسه للشمس حتى رأى في منامه صيحة الشمس يقول أن إله الآلهة غني عنك وعن غيرك فلا تعذب نفسك![2]. وعلى ما نُقل عن أسقولوبيا رسول الشمس فإن «عقل دواناي ونفسه ليس كعقول أبناء البشر ولا كأنفسهم لفرط عناية الشمس به» (ص٩٩٢). مصنف رموز الأقلام يقول أن الشمس والقمر خاطبا

---

(١) نقلاً عن هيمان الذي اطلع على مخطوط الكتاب:
Hämeen-Antilla, *The last Pagans of Iraq*, pp.145-146.

(٢) السر المكتوم، ص ١١.

دواناي[1]. أما في الفلاحة، حيث يتعرَّض تكليم الآلهة للناس للنقد الحاد، فـ«قد أجمع أهل زمانه كلهم أنه كان يوحى إليه في النوم على طريق الرؤيا ويُلهم في اليقظة على سبيل الخاطر» (ص١٢٤٢-١٢٤٣). في كتاب «أسرار كلام هرمس المثلث بالحكمة» يبدو دواناي، مع أنه يوصف بأنه «نبي الكلدانيين»، أقرب إلى أصحاب التدبير فهو «قد استعمل في تدبير نفسه ما صيره من الذكاء والعلم على الحال التي ليس وراءها لأحد من الناس غاية ولا نهاية» الأمر الذي مكَّنه من استخراج «أسرار الفلك وكيفية أفعال الكواكب في العالم السفلي». ولأنه أحد الأنبياء فهو مقرب من الآلهة وصاحب سلطة روحية. وكما لو كان رئيس أساقفة مسيحي، فهو يهدد مرداي الشامي بالتحريم «تحريماً لا تعيش بعده إلا أياماً قلائل!» هذا لأن مرداي تجرأ وفضل إقليم الشام على إقليم بابل (ص٣٣٦-٣٣٨). كما يأمر النبط أن لا يشربوا من خمرة البرء إلاّ بمقدار يحدده لهم، ويهدد بالعقوبة من يخالفه لأن «إلهنا إله الآلهة» ينتصر له. «أما الانتصار منه فلعناية الآلهة بي. أما العقوبة فعلى اختيار الضرر لنفسه. فاحذروا معشر الناس الخلاف علينا فيصيبكم لذلك مكاره عظيمة» (ص١١٢٩-١١٣٠). وقد سماه النبط «المزيل عن الناس البلايا» لأنه، على قول البعض، «أول من نهى النبط عن إحراق جثث الموتى» وعلى قول قوثامى لأنه كان «يعالجهم فيشفيهم من أمراض ويزيل عنهم أدواهم شفاءً وزوالاً إلهياً سريعاً» (ص٧٢٣).

أما اسقواريثا أو اسقولوبيا أو أسقولوبينا أو أسقولونيا أو أسقوقولبيثا الذي يسميه المصنف دائماً «رسول الشمس» فهو أُقنوم هرمسي يتدرَّع بصورة شاحبة من أسقلبيوس (ص١٨٧ و١٩١ و٢٢٠ و٩٩٢ و١٣١٨ و١٣١٩ و١٣٨٣-١٣٨٤). هذا يبدو لنا من الدور الطبي الذي ينسبه إليه وإن كان دوراً هامشياً، ومن مديح اسقولوبيا لدواناي وهو أثر من علاقة أسقلبيوس بهرمس، ومن إضافته إلى الشمس وهي الإله الذي تنسب الميتولوجيا اليونانية إليه اسقلبيوس. أمّا لقبه في كتاب الفلاحة «رسول الشمس» فليس له ما يُفسّره إلاّ ما يقوله المصنف عرضاً في آخر

(١) شوق المستهام، ص٢٠٠.

الكتاب من أن شريعة رسول الشمس، التي لا نعرف عنها شيئاً، كانت غالبة على أجيال النبط في القديم قبل ظهور آدم رسول القمر (ص١٣٨٤). أما الدور العلمي لرسول الشمس فيتمثل في أنه أول من علَّم تكوين وتوليد الحيوان في كتابه «أسرار الشمس» أو «أسرار الشمس في أعمال النواميس».

آدم وابنه إيشيثا وشيعة هذا الأخير

آدم (أو أدمى كما يسميه أيضاً) أحد أهم الأبطال في كتاب الفلاحة. لا يهتم المصنف بتعيين زمانه. لكنه يترك القارئ يفترض أنه ظهر في دور زُحل، قبل ضغريث وينبوشاد، وأنه، من جهةٍ أُخرى، مولود من إمرأة ورجل كسائر الناس. كان بابلياً ويوصف بـ«أدمى البابلي» (ص٩٢٢). والكسدانيون والكنعانيون والحسدانيون والسورانيون وحدهم من نسله (ص١٢٣٩). لا نعرف عدد السنين التي عاشها. لكن المصنف يفيدنا إنه كان متعدد الزوجات وقد أولد أربعة وستين ولداً منهم اثنتين وعشرين أنثى واثنين وأربعين ذكراً أعقب منهم أربعة عشر ذكراً أحدهم إيشيثا والباقون لا عقب لهم (ص١٢٤٩)[1].

كان أصحاب القصص قد جعلوا من آدم في كتب البدء فلأحا حدّاداً بالإضافة إلى دوره النبوي ووضعه للغة وإتيانه بالصحف المنزلة[2]. قوثامى يدفع بهذا الدور إلى حدوده القصوى ويسعى إلى الإيحاء بأن آدم بطل هرمسي بامتياز. فـ«كل الناس

---

(١) اختلف أصحاب كتب البدء في عدد مواليد حواء. مائة وعشرون توأماً على قول أو عشرون توأماً على قول آخر. وقد ساق ابن إسحاق أسماء خمسة عشر ذكراً وأربع نسوة. راجع الطبري، تاريخ، ج١، ص١٤٦-١٤٧.

(٢) مما ينقله الطبري في التاريخ من الروايات «إن الله تبارك وتعالى لما أخرج آدم من الجنة زوده من ثمار الجنة، وعلمه صنعة كل شيء، فثماركم هذه من ثمار الجنة، غير أن هذه تتغير وتلك لا تتغير». وتقول رواية أُخرى عن ابن عباس: «ثلاثة أشياء نزلت مع آدم عليه السلام: السندان والكلبتان والميقعة والمطرقة». وهذه آلات الحدادين. وفي رواية أُخرى عن ابن عباس أيضاً: «فعَلّم صنعة الحديد، وأمر بالحرث فحرث وزرع ثم سقى حتى إذا بلغ حصده ثم داسه ثم ذراه ثم طحنه ثم عجنه ثم خبزه ثم أكله فلم يبلغه حتى بلغ منه ما شاء الله أن يبلغ». وتقول الرواية أنه أُعطي كذلك ثوراً أحمر يحرث عليه. الطبري، تاريخ، ج١ ص١٢٦ وما بعدها. وفي النديم، الفهرست (ص ٧٠) عن كعب الأحبار أن آدم هو أول من وضع الكتابة بالعربية والفارسية وغيرها من اللغات.

من بحره يغترفون وعنه يأخذون وبه يقتدون ومنه يتعلمون» (ص٣٩٧). وقوثامى يضيف إليه دوراً تحضيرياً يتعدى الفلاحة من غير أن يذكر له في ذلك كتاباً أو قولاً أو تعليماً أو صنيعاً محدداً. فآدم قد أفاد الناس العلوم والصنايع والمهن التي انتفعوا بها بعده وفي زمانه وأكثرها بل كلها لم يسبقه إليها أحد. ومنها الموازين والمقادير وأصول الحساب ما صاروا به علماء في تجارتهم ومعاملاتهم. كذلك التكوينات والطلسمات وعلم شفاء الأسقام وإزالة الأمراض عن الأبدان مع تعديد العقاقير والأدوية النافعة والسموم الضارة. وأراهم وجه كيفية استنباط العلوم والصنايع. فقد كان فيه من العقل ما فاق به أهل زمانه وسائر الأزمنة (ص١٣٣٦). حدسه لا يخطئ وقياسه لا يخلف وتجربته أفضل وأصح من تجارب من جاء بعده. وكان كلما صح له شيء أثبته ودوَّنه لينتفع به أبناء جنسه. ولأجل هذا الدور كان أهل زمانه يدعونه يا أبي ويا أبانا إعظاماً له وتوقيراً وتبجيلاً وشكراً على ما أولاهم مما ينفع عامتهم وخاصتهم (ص١٣٣٧، ١٣٤٠). بل قالوا له أنت إله الناس كلهم (ص٣٥٦). ولهذا السبب لا لسبب آخر حمل لقب «أبو البشر» وحُفظت جثته بعد موته من البلى والتعفن لاجتهاده في العبادات والأعمال الصالحة (ص٨٥٢).

في الواقع تتركَّب شخصية آدم المصطنعة من آدم النبي وآدم العالم بالفلاحة. فأدمى أحد أهم المراجع في النبات وصاحب مصنفات وصحف في الفلاحة. لقد كان أوَّل من تكلَّم في علم توليد المنابت في «كتاب أسرار القمر» «وكيف يمكن أعادة تكوين أية شجرة أو بقلة أو حبّة أو غير ذلك فُقِدَ من الأرض ولم يقدر أحد على بذر له فيزرعه ولا أصل له فيعرف» (ص٣٥٨ و١٣٣١). كما كتب كتاباً عظيماً في طبائع الأرضين واختلاف طعومها وقواها وأي شيء يفلح في كل أرض (ص٣٥٩). ووضع كتاباً كبيراً «في العلل» تقدَّم فيه الخلق كلَّهم فأخبر بعلة كل شيء وأقام على ذلك الحجج والشواهد (ص ٧٠٣-٧٠٧). بيد أن قوثامى لا يذكر من هذا الكتاب إلا قوله في علة تدوير المنابت. وله كتاب كبير ذكر فيه مبادئ أو بدايات الأشياء (ص٩٥١ وص ١١٣٥-١١٣٦). «ووضع فيه للسماء وما فيها من الأفلاك مبدأ وكذلك الأرض وما عليها من الحيوان والنبات والمعدنيات وحدَّث لكل نبات بحديث ليوري الناس أن الأشياء كلها كاينة بعد أن لم تكن إلا

الكواكب» (ص ٩٥١). ومن ذلك مبدأ الكروم. وقوثامى يُلمح إلى «قصة فيها طول» شرح فيها أدمى كيف كان مبدأ الكروم في وقت بعينه. ولعلها القصة التي ذكرها المسعودي في تاريخ ملوك السريانيين[1]. ولآدم أيضاً كتاب من ألف ورقة ذكر فيها المنابت التي لا تظهر إلا في بلد بعينه ولا تفلح في غيره. والسبب في ذلك مسامتات بعض الكواكب لبقاع من الأرض بعينها فينبت فيها ما لا ينبت في غيرها. وذكر آدم في كتابه هذا خواص تلك المنابت السحرية ومنافعها ومضارها مما لم يُسمع به إلا منه ولا وُجد لأحد قبله (ص ٣٥٦). هذا لأن آدم طاف الأرض كلها بالطول والعرض من المشرق إلى المغرب ومن الشمال إلى الجنوب بما في ذلك الهند وإقليم الشمس وعرف تلك المنابت وخواصها ومنافعها ومضارها نبتة نبتة وشجرة شجرة (ص ٣٥٢). وقد عاد من رحلاته بمنابت لم تكن معروفة في بابل فأغنى بها الإقليم. بل أنه جلب إلى بابل «أنموذجاً» من الأشجار العجيبة أو الأعشاب ذات الخواص الغريبة ومن المعدنيات يريه أهل زمانه «غرضه في ذلك أن يعرفوا عجايب حكمة الخالق تبارك وتعالى وقدرته» (ص٣٥٨ و٣٩٩ و٤٠٢ و١٢٧٨). ومنها شجرة الخفا التي تختفي بالنهار وتظهر بالليل (ص٣٥٧). وشجرة الذهب وشجرة الحجارة والشجرة التي تتحرك أغصانها وتسعى كالحيات بعد قطعها، وغير ذلك الكثير من غرائب المنابت (ص٣٩٩-٤٠٠). هذا آدم الفلاحة.

أما آدم الذي يوصف بالنبي وتُزاد على اسمه عبارة «عليه السلام» مراراً (ص ١٠٩٦ و١٢٣٦ و١٢٣٧ و١٢٧٨ و١٤٤١ و١٤٨٣) فهو «آدم الفاضل الصادق الرحيم للناس كلهم الواجب الحق على الناس الرئيس بالنبوة الصادقة» (ص٣٥٨) صاحب «المصحف الشرعي» (ص ٣٢٢) و«المعجزات الباهرة للعقول» (ص٧٠٦ و١٢٤٣) والكتاب الكبير «المعجز» (ص٩٥١). «كان يسوس الناس بالشريعة ويدبر أمورهم بما فيه صلاحهم ويفيدهم الفوائد النافعة ويفيض عقله على عقولهم» (ص٧٢٩). ويضيف إليه قوثامى كتاباً «علَّم فيه وعدَّد أسماء الأشياء كلَّها» (ص١١٣٥) فوضع بذلك «اللغة التي سمّى بها كل شيء على وجه الأرض حتى

(١) المسعودي، مروج، ج١ ص٢١٢.

أدخل في ذلك حركات أصوات البهايم والطيور» (ص١٣٣٩). إذا كان دواناي وأسقولوبيثا ينتميان لولاية الشمس، فإن آدم هو «رسول القمر». هذا هو اللقب الذي يلازمه في الفلاحة. فالإله القمر علَّم آدم تلك العلوم وأوحى إليه بما لم يوحِ به لأحد من البشر، وفضَّله على الناس، وأعانه على تطواف البلدان والأقاليم، وأعطاه تلك المعجزات الباهرة للعقول وجعله رسوله إلى الناس كلهم. لمّا كان إقليم بابل واقعاً في حصة المشتري وعطارد، وكان لهذين الإلهين الدور الأوَّل في إلهام العلم والحكمة، فالمنتظر أن يكون آدم من رسل «نبو» أو «بيل» شيخ الوقار كما يسميه الحرنانيون. وفي كل حال إن انتساب آدم الروحي للقمر لا يترتب عليه أية أهمية خاصة. لأن دين رسول القمر لا يختلف عن دين رسول الشمس. وآدم لا يجدد مذاهب السيد دواناي. فغير ما ذكرناه من رسوخ آدم في علم النبات وصناعة الفلاحة، لا نعرف شيئاً عن الدين أو الشريعة التي جاء بها إلا ما يخوِّف به قوثامى الفلاحين من خيانة أرباب العمل (ص١٩٥). وإذا استثنينا سوء رأيه في السحرة (ص٣٢٢) وفي العُبّاد المنصرفين عن السعي (ص٢٥٧)، لا يُعرف له قول أو تشريع في حلال أو حرام، أو مقولة كلامية خاصة أو تعليم ديني يتميَّز به. وما ينسبه إليه المصنف من الآراء حول هذه المسألة أو تلك، كقوله في عروج الأنفس الجزئية بشعاع الشمس أو العلة في تدوير المنابت واختلاف أشكالها، أو السبب في تفرُّد بعض الأرضين ببعض النباتات، لا يتعدى المبادئ العامة لنظام العالم النبطي الذي وضعه دواناي في إرجاع كل ما يحدث في العالم الأرضي لفعل النيرين والخمسة ولامتزاج العناصر بمختلف المقادير. وقوثامى نفسه يستنتج أنه على الرغم من اهتمامه منذ شبابه بتحصيل مذاهب آدم فلم يتبين له من كلام آدم في أكثر الأشياء بل في كلها اعتقاد خاص (ص٧٢٩-٧٣٠).

لم يحسن المصنف خلق شخصية آدم خلقاً مستوياً. من المحتمل أن المصنفات التي كانت بين يدي قوثامى في توليد المنابت وطبائع الأرضين وكتاب العلل وكتاب غرائب المنابت التي تفرَّدت بها البلدان المختلفة لم يكن لها مؤلف واحد فأضافها كلها إلى أدمى. وهو لم يذكر منها إلا نتفاً قليلة بحيث لا يمكن تلمُّس ما بينها من التباين. وما خلا مسألة البدايات التي سرعان ما يطوقها قوثامى بتأويلاته، فما فيها لا يشذ عن الإطار النجومي العام. غير أن آدم هذا العالم بالنبات

لا تتعدى علاقته بآدم النبي المجاورة. وأدم النبي نفسه غير متسق. لقد أخذ له قوثامى من آدم الإسلاميين سمات هي له من حيث هو أوَّل البشر وأبوهم الذي سمّى الأشياء بأسمائها[1]، ودلَّ على مبادئ الأشياء وعلَّم كل ما يقع في البدايات. وهي سمات لا تتفق تماماً مع آدم النجوميين المولود من امرأة ورجل والمسبوق بالأنبياء والعلماء والحكماء. فإذا كان قوثامى قد تمحَّل للقب «أبو البشر» ذلك التأويل الذي يذكُر بتفسيره لحديث «النخلة أخت آدم»، فإنه لم ينتبه للتناقض بين ما أضافه لآدم من أنه واضع اللغة وبين ما يذكره في مواضع أُخرى من أن أدمى قد استفاد من علوم من سبقه من العلماء الأنباط مثل شامات النهري ودواناي وأنه كان يستحسن منظومات الشاعر النبطي المتقدم جاحوس (ص٧٠٧)، مما يُفيد أنه ابن اللغة وليس بأبيها. وآدم الذي عاف الحنطة لأنها أخرجته من الجنة يبدو غير آدم البابلي الذي يجعل من أكل خبز الحنطة سبباً للتعقُّل والتحضُّر. آدم الذي «ينسى» في القرآن لا يُفهم ماذا نسي في بلاد النبط لكي يلومه أنوحا. كما أن الدور الهرمسي الذي يضيفه قوثامى لآدم كرئيس مدينة وبطل محضِّر، وهو دور مفهوم في المنطلق الإسلامي، يبدو مُغتصباً مكذوباً ولا مبرر له في نظام النبط الذي يهيمن عليه دواناي. فحضور آدم كرمز للنبوة هو في الغالب تعمية عن مؤسس الإسلام.

إيشيثا بن آدم يمثل الشريعة المهيمنة في عالم النبط. وأتباعه هم حراس الدين الرسمي. لقد جاء إيشيثا بشريعة نسخ بها شريعة أبيه فظهرت شريعته وانتشرت في سائر بلاد النبط وصارت هي المستعملة الباقية إلى زمن قوثامى في إقليم بابل والجزيرة والشام (ص٥٤١). ويظن قوثامى أنها ستبقى على الدهر ولن تدرس كما درس غيرها من نواميس الكسدانيين لأنها تزداد كل يوم قوةً وظهوراً وانتشاراً (ص٧٣٠). ومع أنها «شديدة التقصي» (ص٢٠٣)، أي مُفصَّلة كالشريعة الإسلامية، فنحن لا نعرف منها إلا تحريمها للحوم صغار الحمام (ص١٤٤٩) - وهو تحريم معروف في شريعة الحرنانيين[2]- وإلاّ نهي إيشيثا عن تزويج الكذّاب

(١) الطبري، تاريخ، ج١ ص ٩٤-٩٦.

(٢) البيروني، الآثار الباقية، ص ٢٠٥ والمسعودي، التنبيه، ص١٦١.

أو التزوج إليه (ص١٦٢). وما عدا الموقف المتسامح لإيشيثا إزاء السحرة خلافاً لموقف أبيه (ص٣٢٢)، لا نعرف الفرق بين شريعة إيشيثا وشريعة أبيه. كما أنه ليس من فرق بين عقيدة الأب الدينية وعقيدة الابن. فإيشيثا هو في الأصل «رسول أبيه إلى البشر كلهم» (ص٩٥٠). وليس لإيشيثا ابن آدم حضور علمي أو ديني في كتاب الفلاحة. فهو وجهٌ ديكوري شاحب.

لقد رأينا من قبل ما يتفق به الشيثيون مع الفقهاء والمحدثين والعامة من المسلمين. وقوثامى لا ينسب إليهم عقائد معيَّنة. يتميزون بأنهم يُغالون في آدم ويدعون أنه كان يعلم الغيب وأنه كان معصوماً عن الخطأ بل أن القمر كلَّمه. ويدعون أن ابنه إيشيثا كان يحظى بـ«وحي المناجاة» المتتابع (ص١٢٣٩-١٢٤١و١٢٤٣). وخلافاً لقوثامى الذي يضيف الفعل للشمس وحده، فإن أتباع إيشيثا ينكرون مثل هذا الرأي. فالفعل عندهم للنيرين بمعونة الخمسة (ص٢٢٨). كما أنهم، مثلهم مثل أية جماعة دينية، ينكرون على قوثامى تفسيره لحوادث العالم الأرضي بالاتفاقات الفلكية لا بغضب الآلهة أو رضاها (ص٣٩٠).

لهم زي خاص ذكرناه من قبل. ومن تقاليدهم أن يبيتوا إذا كان ليلة أوَّل نيسان «وتحت مخدة كل منهم كسرات من الخبز وقليلاً من التمر والزبيب وصُريرة من الملح». هذا لأن «خادمة الزهرة» تطوف على النيام تلك الليلة تجس أجوافهم وتفتش تحت مخادهم فمن لم تجد تحت رأسه شيئاً ضيَّقت رزقه تلك السنة وسألت الزهرة أن تمرضه إلى العام المقبل (ص٥٤٠). «فجميع أهل إقليم بابل يستعملون هذا لا يقصرون فيه» (ص٥٤١). والذي جرَّه إلى ذكر هذا التقليد هو تقليد آخر ينسبه بطريقة غير مباشرة إلى شيعة إيشيثا وهو أكلة «هذرتايا»[1] التي يتناولونها ليلة عيد الميلاد، ميلاد الزمان في الرابع والعشرين من كانون الأوَّل، أو الليلة التي تليها. «ويزعمون أن من فاته، في هاتين الليلتين، هذه الأكلة، أنه ينحم في السنة المقبلة ويتكسر بدنه بعقب الميلاد». كما يكحلون أعينهم مرتين مرة قبل العشاء ومرة بعده، ويقولون «من لم يكتحل مرتين اشتكت عينه في الصيفية

(١) الهذرتايا نبات نهري أغبر يحمل جوزاً صغيراً. يُجفَّف ويُطحن ويُخبز. يُبرَّد ويُصب عليه الخل والزيت وتُقطع عليه البقول والقثاء والخيار المُدَّخر. هذه هي أكلة الهذرتايا.

المقبلة». وهذا التقليد كان في الأصل فاشياً في البلاد الواقعة بين سورا وطيزناباذ والقريات وإلى قسين وجنبلا قبل أن ينتشر في إقليم بابل فيبلغ باجرما وسقي جوخى. ويستوي في احترام هذا التقليد أرباب الضياع والرؤساء والعمال والأكرة والفلاحون. يقولون أن إيشيثا كان يأكل تلك الأكلة (مع أن هذه الأكلة صارت إلى إقليم بابل، على ما يؤكد قوثامى، بعد وفاة إيشيثا). والويل لمن يسخر من هذا التقليد أو ينكر أن يكون إيشيثا قد عرفه. فإن أهل تلك النواحي يكذبونه ويرجمونه ويكفرونه (ص٥٣٩-٥٤١).

أما التقليد الأوّل فنجد له مثيلاً لدى الحرنانيين يقومون به في ليلة أول نيسان حيث يمر «الإله الذي يمس البطون»[1]. وفي الحالتين فهذا التقليد كما أكلة «هذرتايا» مرتبط ببداية العام الجديد. وهو ما لم ينتبه إليه قوثامى في الموضع الأوّل. ولأنه لا يكتب في الحقيقة في بيئة وثنية فلم تتبيَّن له أن الغاية منه، في الأصل، استجلاب خير العام وإستبعاد شروره، كما يتفاءل معاصرونا بالتقاليد التي يحرصون عليها في أعياد رأس السنة. فأطلق لسخريته العنان. وذلك يشير إلى أن تلك التقاليد التي كانت في الأصل طقوساً دينية قد فقدت معناها الديني.

موقع شيعة إيشيثا في البيئة الكسدانية مُبهم. ليس من الواضح أنهم يشكلون فئة رجال الدين أو الكهنة. إلاّ فيما ندر، فنحنُ لا نرى في عالم النبط كُهّاناً لا بمعنى رجال الدين ولا بمعنى الناطقين بالغيوب، المعنى الذي يناقشه قوثامى، كالمسعودي، في الفرق بين النبي والكاهن والمنجم. من الصحيح أن قوثامى يذكر عرضاً برايا «كاهن زمانه» (ص٩٥٥) مما يوحي بوجود مؤسسة كاهنية تتولى القيام بدين ايشيثا. غير أن قوثامى، على الرغم من استحضاره الكثيف لشيعة إيشيثا، لا يذكر أبداً مجموعة أو مؤسسة يمكن تحديدها بأنها مؤسسة كهنوتية، سواءٌ فيما يكتبه عن شيعة إيشيثا أو العبادات أو الهياكل أو النزاعات بين أتباع عبادة الكواكب وأخصامهم ممن «استشعر التوحيد» كما يُعبِّر. بل أنه لا يضيف إلى شيعة إيشيثا من التعصب لعبادة الكواكب وأصنامها، على الرغم من غوغائيتهم وشدتهم على

---

(١) النديم، الفهرست، ص ٣٨٩.

خصومهم، ما يُضيفه لطامثرى الكنعاني العالم بالفلك والطبيعة الذي كان يحرِّض على نوح ويحكم على كل من توانى عن الصلوات للأصنام وخاصة صنم الشمس (مع انه كنعاني من عبدة المشتري) بأن يُدخَل إلى بيت البعبعة، بيت التعذيب المرعب (ص٧٢٨). وإذا كان غياب الكهنة مستغرباً في بيئة وثنية، فهو مفهوم تماماً في البيئة الإسلامية. هذا يشير إلى أن قوثامى لم يتخيَّل شيعة إيشيثا على غرار رجال الدين المسيحي أو المجوسي أو المانوي أو الكهنة الكلدانيين كما تصورهم التوراة، بل استوحى في تصويرهم الفقهاء والمحدثين المسلمين. فكل ما يحسنونه هو «فقه شريعة إيشيثا». يظنون أنهم علماء يُقتدى بهم في حين أنهم جهلة أغبياء. مراؤون أشبه بفرّيسيي الإنجيل. ومع أنهم عند الاختبار يخونون الأمانات ويحتالون في المعاملات فهم يتظاهرون بالورع والطاعات (ص١٣٣٨-١٣٣٩).

بالإضافة إلى شيعة إيشيثا، نجد في عالم النبط شيعة ماسى السوراني الذين يظهرون في النصف الثاني من كتاب الفلاحة. وماسى هذا، الذي يلقبه المصنف بال«سوفسطاي» (ص٦٦٢) من غير أن يكون لذلك ما يبرره إلاّ أن يكون قد أساء قوثامى فهم هذا اللقب، أدرك آدم وسمع منه وتفقه بكلامه وذكر معجزاته في مصنفاته (ص١٢٣٨و١٢٤٣). وكان صاحب ضياع وأحد علماء النبط الكبار في صناعة الفلاحة وحكيماً وشاعراً ومرجع النبط الأوَّل في علم الرُّقى بالألبان والأدهان والأسمان واستخراجها من الأشجار والحيوان (ص١٢٩٨-١٢٩٩) على الرغم من كراهيته للسحرة (ص١٣٨٧). ومع أن قوثامى يصنفه في أحد المواضع مع طامثرى وصردايا الكنعانيين وكاماش النهري في خانة العلماء المواجهة لخانة الأنبياء، ومع أنه لا يذكر له عقيدة خاصة أو تعليم مستقل، فإنه في موضع آخر يجعل له شيعة تؤمن به نبياً، شيعة لا تزال متواجدة في سورا حول هيكل المشتري. وذرية غلام ماسى هم سدنة هذا الهيكل. يُغالون في ماسى وينسبون إليه العجائب والمعجزات واستنباط كرمة الدرياق بوحي من المشتري. وفي زمان قوثامى تحالفوا مع شيعة إيشيثا كما لو أنهم من قبل كانوا في خصومة (ص١١٠٦). قوثامى لا يجد ضرورةً لذكر معتقدات شيعة ماسى وبماذا يفترقون عن شيعة إيشيثا. فإن لم يكن استسلامه للإستطراد هو ما دعا إلى خلقها، فمن غير المستبعد أن تكون رمزاً للشيعة الإمامية.

عمانوبيل (أو عمايوبيل)

«عمانوبيل القديم»، كما يسميه، من غير أن يُحدَّد زمانه، كان من الذين خلعوا عبادة الكواكب (ص ٧٥٠). وكان يقول «بقوة أولية قاهرة للكل أعلى من الكل» (ص٥٦٢). لا يُعرف من أمره إلا أنه جهر بدعوته ولم يرجع عنها فحبسه الملك ومنع عنه الطعام والماء. وزعموا أن إلهه كان يطعمه ويسقيه حتى وجدوه بعد خمسة وثلاثين يوماً صحيحاً معافى كما تركوه. أراد الملك قتله إلاّ أن الوزراء، في قصة طويلة، نصحوه بتركه يموت حتف أنفه في السجن (ص٧٥٠-٧٥١).

أخنوخا

«أخنوخا» يُذكر مرَّتين يتيمتين في الفلاحة. مرَّة أولى في عداد «الأنبياء» مثل أدمى ودواناي وأنوحا وإيشيثا بن آدم (ص١٠٩٥). ومرَّة بمناسبة الكلام على الفطر. فأخنوخا، مثل آدم وابنه إيشيثا، حرَّم الفطر «على أهل بلاده» وشرَّع بأن من أكله فمات كان حكمه حكم من قتل نفسه بيده (ص٦٠٣). لا شك أن الاستعاضة بدواناي عن هرمس جعلت أخنوخا هامشياً مثل أرميسا وأغاثاديمون. وإذا كنا نعرف أن هذين الأخيرين مصريان، فنحنُ لا نعرف ما هي بلاد أخنوخا. من اللافت أن قوثامى لم ينسب إلى الثلاثة إلا تحريم بعض المآكل (الباقلى والسمك والفطر).

أنوحا

أما نوح فيتعرَّض في كتاب الفلاحة لما يتعرَّض له سائر الآباء التوراتيين ممن انتمى إليهم صابئة دار الإسلام من الكسر والجبر. إنه نبطي. في أحد المواضع يُلقَّب بالـ«حثياني» (ص١٢٩٨) تقع بلاده، وهي بلاد كروم، في ناحية مهب الريح الجنوب إلى الشام قريباً من برية غير بعيد عن بلاد الكنعانيين (ص١٠٢٥). وكان أعلم الناس بالكروم وإفلاحها. وهذه صفة ورثها من التوراة. ويسوق له قوثامى في الكروم والخمر والباقلى والدُّفلى وغيرها من المنابت أقوالاً كثيرة (ص٣٨٠-٣٨١ و٤٩٧ و٤٩٩ و٩٤٤ و١٠٤٣). فهو أحد المراجع في صناعة الفلاحة وله فيها كتاب كبير أوحاه إليه القمر (ص٩٤٥). وكان كذلك طبيباً خبيراً بالأدوية النافعة

والرُّقى (ص١٨٣ و٤٩٧). كما أنه ينتمي إلى الدين الرسمي، دين آدم ويحكي عن هذا الأخير الفوائد. ويوصف في بعض المواضع بأنه كان «نبياً حكيماً نافذ المعرفة» (ص١٨٣). وربّ الضيعة يذكر الفلاحين بما علّمه السيد دواناي وأنوحا الفاضلان «ليحوزوا ثواب الشمس لهم (...) من تطويل أعمارهم ودفع الآفات عنهم في الدنيا...» (ص١٩٦). وفي أحد المواضع يسميه قوثامى «نبي القمر» (ص٤١٣) مثل آدم، وينسب إليه أقاويل فيما يستحوذ عليه زُحل والمريخ من المنابت (ص٤٨٢). أمّا طامثرى الفلكي الكنعاني، العالم بالفلك والطبيعة والنفس والعناصر والأجسام المركَّبة وخصم أنوحا الألد، فينسب إلى هذا الأخير قوله أنه يتلقى الوحي من عطارد الذي علَّمه فيما علَّمه رُقية يجتذب بها ثمرة الكرم إليه وهو قاعد (ص١٢٩٨). فهذا دور من الأدوار التي يلعبها أنوحا.

في دين النبط نفسه يلعب أنوحا أحياناً دوراً إضافياً هو دور الناقد لا الجاحد. فقد كان يحكي أن آدم كان كثير النسيان والغفلات. لم يرد بذلك الطعن على آدم بل أراد أن يرد على من ادعى لآدم العصمة. وإزاء إجماع الكسدانيين على أن ما كان يصفه رسول الشمس من العلاج يشفي من المرض لا لخاصيةٍ شافية فيه بل لأن رسول الشمس نصح به، يقف أنوحا موقفاً معتزلياً فيرد تلك الدعوى رداً قبيحاً (ص١٤٨٤). ويصف الزهاد بال«منحوسين» (ص٢٥٧). وقوثامى يدعم آراءه بما لأنوحا من السلطة الروحية لدى النبط، فهو عندهم «نبي ومن سلالة آدم» (ص١٢٣٨).

أما أبرز أدوار أنوحا في كتاب الفلاحة فهو دور المخالف لدين النبط. ورث ذلك عن نوح القرآني. في لائحة النبط المخالفين يُسمّى «أنوحا النبي السوكيداهي». ولا نعرف وجه هذه التسمية التي قد تكون تصحيفاً لعبارة لم يتمكن الناسخ من قراءتها على وجهها الصحيح. غالباً ما يوصف بال«نبي» ويُكرَّم بعبارة «عليه السلام». كان مؤمناً بالقوة الأولية القاهرة مخالفاً لقومه ينكر عليهم عبادة الأصنام. وكان يعتقد، كما سيرى ينبوشاد وإبراهيم من بعده أن العالم محدث على سبيل النظم والتأليف لا على سبيل الاختراع (ص١١٣٦). وقد كتب إلى طامثري، حكيم الكنعانيين، رسالةً يدعوه فيها إلى ترك عبادة السبعة وإلى عبادة «إله الآلهة الواحد» (ص١٠٦٩). ومما قاله أن القمر يوحي إليه في النوم وأن القمر اعترف له أن الإله

إله واحد، وأن ذلك الواحد إلهه وإله كل شيء (ص١٢٤١). وكان طامثرى الكنعاني «الحبقوشي» متعصباً للكواكب متديناً بعبادتها يضيف كل ما يجري في هذا العالم من صغير وكبير إلى أفعال النجوم ولا يجعل «لغيرهم» فعلاً البتّة، وداعياً متشدداً إلى عبادة أصنام الكواكب لا سيما صنم الشمس، يحكم على من لا يواظب على ذلك بالضرب والحبس (ص٧٢٧-٧٢٨). فكتب يرد على أنوحا دعوته ودعواه ويوبخه وينقض ما يدعيه من تلقي الوحي من عطارد! إذا كان أنوحا يدعي الوحي بعلة ما جاء به من الأعمال المعجبة، فإن الكنعانيين قد استخرجوا بعقولهم من الرقى باللبن ما هو أكبر وأعجب مما أتى به أنوحا. وهذا يدل على المصدر ليس الوحي بل الاستنباط العقلي. غير أن أنوحا لم يقنع بمنزلة المستنبطين فعدا طوره وادعى النبوة (ص ١٢٩٨). وأخذ طامثري يحرّض على أنوحا ويغري أهل المدينة به حتى حبسوه في «بيت البعبعة»[١] وكانوا «يبعبعونه» مرتين في اليوم. والتعذيب في هذا البيت كان مما لا يُطاق بحيث أن المحكوم عليهم بالبعبعة كانوا يبكون ويقولون: «اقتلونا قتلاً لنستريح ولا تبعبعونا»! (ص٧٢٨). لكن أنوحا صبر ولم يرجع عن دعواه وسلم منهم. فأرسل إلهه عليهم «السيل العظيم» فأغرق بلادهم ونجا أنوحا وحده. فلجأ إلى أرض مصر. غير أن أهل مصر طردوه فوقعت عليهم المجاعة حتى هلكوا (ص٤٠٤). فهذا أنوحا خليط مرتجل من مصادر مختلفة.

ينبوشاد

لا شك أن ينبوشاد هو أحد أهم أبطال كتاب الفلاحة وأطرفهم. على ما أخبر المصنف في أول الكتاب، ظهر ينبوشاد بن كاماطى في الألف الأخيرة من دورة

(١) كتاب الفلاحة هو، على ما نعلم، المصنف العربي الكلاسيكي الوحيد الذي ترد فيه كلمة «بعبعة» وفعل «بعبع» المنتشرة اليوم في العامية بمعنى هدّد وأخاف. فاللفظ ليس عربياً ولا سريانياً ولم نقع له على شواهد في الفصحى. ولا نعلم أن أمكنة التعذيب وكانت قائمة مزوّدة بآلات وأجهزة مُرعبة منذ الأمويين، كانت تحمل اسم بيوت البعبعة.

زُحل. وكان كسدانياً (ص١٣٨٨) أو بلفظٍ آخر كردانياً [إقرأ: كزدانياً] (ص١١٦١) من ناحية طيزَناباذ (ص٤٠٥) الواقعة بين الكوفة والقادسية.

كان ينبوشاد زاهداً ناسكاً طوافاً للبلدان هائماً في البراري. وغالباً ما يسميه قوثامى «ينبوشاد الزاهد» (ص٢٤١ و٣٨٥). خالط العرب في القفار وأحسن لغتهم فكان فصيحاً بها فصاحته بلغته الأم (ص١١٦١) وساح في أعالي مصر وبلغ بلاد الواحات (ص١٣١١). وكان مذهبه مذهب السياح المتقشفين لا يأتي النساء ولا يأكل إلا مما يزرعه بنفسه ولا يشرب إلا مما يغترفه بيده (ص١٤١٦). يطيل السهر والفكر ويكثر الصوم والصلاة وأفعال البر والصدقة. سكيتاً طويل الصمت متوحداً منفرداً عن الناس أكثر زمانه، حتى اتهم بالجنون والخبل وقيل أنه قد خولط في عقله (ص ٢١٥). وكان بالإضافة إلى ذلك عالماً حكيماً رفيع القدر، نافذ الفطنة، بليغ الفكر، عميق الاستنباط، لطيف الفهم، بعيد الغور (ص٣٢٩ و٧٨٩ و٣٠٦ و٦٠٧).

وعلى الرغم من تنسك ينبوشاد واعتزاله بني البشر، فقد جعله المصنف أحد العلماء الكبار بالنبات وزراعة الكروم وصناعة الزبل وخواص الغبيراء، جالبة الفرح التي يأنس بها الجن ليلاً، والنبتة الأُخرى التي تبعث الأحلام الجميلة إذا وُضعت تحت المخدة، إضافةً إلى الجزر البري الذي يثير الإنعاظ إذا عُلّق على العانة (ص٥٥٩)، والكزبرة والهندبا والجرجير والتدابير الطلسمية لإبعاد الضرر عن الزروع. بل هو أحد الثلاثة الذين أثروا علم الفلاحة النبطية. كما كان أحد الاختصاصيين في علم توليد المنابت وجاء فيه بأشياء أكثر مما ذكره آدم في «كتاب أسرار القمر» (ص١٣١٩). وله كتاب في الفلاحة (ص ٤٠٢) وكتاب في «خواص علاج المنابت» (ص ١٣١٠) وكتاب في «الأزمنة» (ص٤٠٣).

وينبوشاد فيلسوف وعالم طبيعي أيضاً. صاحب مقالات في «العلل». ومن غير أن ينسب قوثامى لينبوشاد كتاباً في العلل يقول لنا أن ينبوشاد صاحب مقالات في هذا الباب تناول علل الأشياء بادئاً بالعلوية منها كالفلك وأحوال الكواكب وما يجري في العالم العلوي، ثم انحط منها «على ترتيب» إلى العالم السفلي وما فيه من الأشياء المركبة من العناصر الأربعة وهي الأجناس الثلاثة من الحيوان والنبات والمعدنيات. وتكلّم مفصلاً عن «الطبائع والأكوان وإيجاب الخفيف والثقيل

والصاعد والهابط والأشياء الكاينة التي سماها مبهمة والتي سمّاها متحركة وساكنة والتي رتّبها وأنها بين المتحركة والساكنة وسمّى أشياء أُخر واقفة وليست التي بين المتحركة والساكنة بل هي غيرها». ورسم في العلل كلها في «سياق» و«نسق» معاني لم يسبقه إلى مثلها أحد فجاء «بتلك الدقائق والعجائب الباهرة للعقول المعجزة لكل أحد» (ص٧٥٥). وفي بعض المواضع يخبرنا قوثامى أن ينبوشاد كان من القائلين بال«طبائع» وهو مذهب قوثامى أيضاً. والقول بالطبائع في هذا السياق، كالقول بال«اتفاقات»، يعني نفي الاستنسابية الإلهية في حوادث العالم السفلي.

في مواضع قليلة يبدو ينبوشاد من المؤمنين بالنجوم ولا تفترق عقيدته عن العقيدة الرسمية إلا في بعض التفاصيل. ففي أول الكتاب يقول قوثامى أن ينبوشاد «كان رجلاً كافراً بأفعال النجوم كلها إلا الشمس وحده» (ص٢١٥). لكنه يؤكد في أواخر الكتاب أن ينبوشاد كان يرى «أن الكون كله كبيره وصغيره من فعل السبعة جملةً على أن النيرين آمرة والخمسة مطيعة لهما وان الشمس يمد الكل بقوة من عنده، فلم يتم في هذا العالم كونٌ إلا باشتراك السبعة في كل شيء» (ص١٣٠٦). لهذا فهو يوصي أن يدور الغارس، إذا أراد أن يغرس، سبع مرار ويغرس الشجرة عند مقطع الدورة السابعة، خلافاً لآدم الذي أوصى بخمس دورات فقط آخذاً بعين الاعتبار أن المسألة جزئية لا تدخل في اختصاص النيرين (ص١٣٠٦). ويخبرنا مصنف الفلاحة أن ينبوشاد كان يقدم القرابين للأصنام في الهياكل لكن على مذهب السياح الذين لا يقربون للأصنام حيوانات حيّة ولا ميتة بل يعافون ذلك ويحرمونه ويستعيضون عنها بصور حيوانات مصنوعة من سعف النخل. وينبوشاد كان يصنع صور هذه الحيوانات للقرابين بيده ولا يبتاعها من أحد (ص١٤١٦).

هذا في مواضع. أما في الغالب، فقوثامى يضعه في مواجهة دين النبط الرسمي الذي يمثله آدم وابنه إيشيثا ويجعله «أحد المخالفين للأمة» على صورة أنوحا ومثاله (ص٧٥٢). فهو قد خالف جميع النبط من الكسدانيين وغيرهم ولم يكن يرى ما يرونه ولا يعتقد ما يعتقدونه (ص٣٥٦). وطعن في نبوة آدم وابنه إيشيثا. «وينبوشاد لا يؤمن بنبوته [أي آدم] ولا يلتفت إلى أخباره ولا يصدق بها ولا بنبوة ابنه إيشيثا ولا يقول بنبوة أحد غير سيد الناس دواناي». وينكر أن يكون آدم قد تلقّى الوحي من الإله القمر أو ادّعى أنه يتلقى الوحي من القمر. كل ما في الأمر أن آدم «كان

رجلاً جيد الاستنباط صحيح الحدس وافر العقل» أعظمه الناس واعتقدوا أنه كان نبياً لما أفادهم من الصنائع والعلوم. و«ليس في إعظام الناس للإنسان دلالة على صدقه فيما يدعيه. وليس كل ما توهمه الناس يكون حقاً لأن الناس توهموه فقالوه من طريق التوهم لا من طريق قيام البرهان عليه» (ص٣٥٧). وإذا كان العالم عند النبط غير محدث، فينبوشاد يرى، مثل بعض الأفلاطونيين، أن له ابتداء وكوناً على سبيل النظم والتأليف لا على سبيل الاختراع (ص١١٣٦). وإذا كان شيعة إيشيثا يؤمنون بأن ثمَّة أشياء في العالم باقية الدهر كله، فهو كان يرى إن كل جسم مركب من العناصر بائد زائل (ص٦٤٩). وإذا كانت الآلهة عند الكسدانيين هي الكواكب، النيِّران بالدرجة الأولى ثم الخمسة، فينبوشاد كان، كما رأينا من قبل، قد «استشعر التوحيد وأن الإله واحد»، كما رأى ذلك أنوحا وإبراهيم (ص٨٥٤). وخلافاً لاعتقاد النبط في أن كل ما يحدث في العالم هو من فعل الآلهة الكواكب، فينبوشاد كان، مثل أبي معشر البلخي، يرى أن الكواكب هي مجرد دلالات. «أن بعضهم يضيف هذه الأعراض والتغييرات كلها إلى حركات الكواكب وتأثيرها في الأرض... وبعضٌ يقول أن النيرين والكواكب يدل على جميع ذلك ولا يفعله. وهذا كان مذهب ينبوشاد. ولا أعلم أحداً غيره قال أن النيرين والكواكب تدل على الحوادث ولا تفعل شيئاً منها» (ص٧٤٨-٧٤٩). وفعل الدلالة يتحصل عن اتفاق يقع دائماً بين طلوع كوكبٍ ما وحدوث شيء وبطلان آخر. بيد أن المصنف ينسب إليه في الغالب رأياً مختلفاً. فينبوشاد لا يرد القول بفعل الكواكب وأن حركاتها هي، بالإضافة إلى اختلاط الطبائع، أحد سببي الكون. لكنه، كما سيفعل إبراهيم، يجعل الكواكب «آلات ووسائط كالفأس والمثقب للنجار» تحركها قوة أعلى (ص٣٩٠). كما أنه «لم يكن يرى عبادة الأصنام ولا أظن عبادة النيرين أيضاً» (ص٤٠٣). ولما كان يتمتع به آدم من السلطة الروحية، فقد نسب إليه ينبوشاد ما يشبه عقيدته الخاصة وكان يقول «لا أرى أنه [آدم] كان يرى عبادة الأصنام بل كان يرى عبادة الكواكب يتقرَّب بها إلى من هو فوقها ومن هو أقوى منها» (ص٤٠٣). ويعلِّق قوثامى على ذلك: «فتأملوا هذا الكلام من ينبوشاد وتأملوا ما تحته فإنكم تجدوه [هكذا] منه خلافاً ظاهراً وإنكاراً بيناً لعبادة الأصنام المتقرب بعبادتها إلى الآلهة الأحياء الناطقين وانظروا كيف يظن بأدمى أنه لم يعبد الأصنام قط ولم يجزم

على ذلك جزماً بل أخرجه مخرج الظن وليس ذلك منه ظناً بل هو متيَّقن أن آدم ما عبد الأصنام» (ص٤٠٣).

واعتزل ينبوشاد قومه وخلع عبادة الأصنام وعبادتها وامتنع عن تقديم القرابين لها وحضور الأعياد في هياكلها (ص٧٥٢). وكان ينتصر لأنوحا ويتعصَّب له، ويقص ما حدث له مع أهل مدينته والعقاب الذي نالهم لأنهم عذَّبوه، ويقول: «فما رأينا أحداً أساء إلى ذلك العبد الصالح الكريم إلا هلك واضمحل...» (ص٤٠٤). وفي الموضع الذي يجعل فيه صاحب كتاب الفلاحة إبراهيم قبل ينبوشاد يجعل هذا الأخير متعصباً لـ«إبراهيم الإمام» ويكثر لهذا السبب من مدح الشجرة التي تسمى «شجرة إبراهيم» (ص١٢٦١). وقد «سأله سائل أيها الحكيم لم تقطع عمرك بالهيمان في البراري والقفار فلا تحضر مع أهل ملتك عيداً ولا تنسك معهم منسكاً؟ فقال ينبوشاد لو كنت راضياً بعبادتهم وسالكاً طريقهم ما عدلتُ عما يفعلوه [هكذا] من حضور هياكلهم. فقال له السائل فعرفنا رحمك ربك دليلاً على الحق في مخالفتهم لنسلك طريقك. فسكت ينبوشاد ولم يجبه. فأعاد السائل هذا الكلام مراراً. كل ذلك ينظر إليه ينبوشاد ولا ينطق» (ص٤٠٣).

ينتبه المصنف أحياناً للمواقف المتناقضة التي ينسبها لينبوشاد فيحاول تعليلها في كل مرّة بما يتيسّر له من الحيل الفنية. منها القول بأن ينبوشاد كان يتكلّم بالرموز أو أنه، كنبي، يتوسل الخطاب النبوي فيخلط السياسة بالبرهان، أو أنه يبطن من الآراء غير ما يُظهر (ص ٤٠٢) وأن مقولاته المارقة كانت سرية لم يمكنه الجهر بها خوفاً على نفسه «لأنه كان رجلاً ضعيف القلب ضعيف البدن لم يجسر على ما جسر عليه غيره ورأى أن بقاءه أصلح ليضع تلك الكتب العظام التي ألَّفها فإنه لو أظهر خلافاً على الجماعة والجمهور لقتله العامة فضلاً عن الملك وقبل أن يصل إلى الملك فيقتله» (ص٤٠٤). فكان يخلط كلامه بالرموز ويطمر آراءه في النصوص فلا يدركها إلا من يبحث عنها، كما سيفعل قوثامى بعد عشرين ألف سنة. بيد أن قوثامى نفسه يخبرنا أن ينبوشاد كان مشبوهاً في زمانه. يقول الناس عنه أنه «مجنون موحد» أو «مجنون مخبول» أو «المجنون الموسوس» (ص٦٤٩). «وقد سماه أعداؤه في عصره وإلى وقتنا هذا ينبوشاد الكافر الجاحد» (ص٢١٥). واتهموه بأنه كان «يعبد العدم ولا يعبد الآلهة اللازم في حكم العقل عبادتهم

والتقرب إليهم بعبادة أصنامهم» (ص٧٥٠). فلما شاع ذلك عنه جزع من الملك والكافة فبادر إلى هيكله المصور فيه صورته فجمع الناس وقص عليهم بقصص ينفي بها عن نفسه أنه يقول بما حكي عنه بل إنما يرى الفعل كله للشمس فكف بذلك عن نفسه المقالة السيئة وأمن سطوة الملك وعامة الناس. لكن ذلك لم ينفعه بل مضغه الناس (ص٢١٥). وغضبت عليه شيعة ماسى السوراني وأنزلت به المكاره، وخاصمه «حر-ا-ا» [هكذا] السوراني (ص٧٥٧). وينسى مصنف الفلاحة موقف الكسدانيين هذا من ينبوشاد الجاحد ويخبرنا بكل جرأة في أحد المواضع أن كثيراً من أهل زمان ينبوشاد و«زماننا هذا» يعتقدون أن ينبوشاد كان نبياً موحى إليه (ص٣٩٠). بل له «شيعة» وأتباع في ناحية طيزناباذ وعذيبا (العذيب) والبورقيا يعتقدون أنه كان نبياً يوحى إليه ويُغالون فيه غلواً عظيماً بل يفضلونه على آدم وابنه إيشيثا ويقولون أنه ما مات بل رفعه ربه إلى الفلك فهو حي دائم لا يموت أبداً (ص٧٥٢و٤٠٥).

مات ينبوشاد منبوذاً شقياً وحيداً في «برية الأحفر» أو في «برية شماصي». وحمل السيل جثته إلى البحر فحملها البحر إلى جزيرة عطرية حيث لا تزال محفوظة من البلى. كرَّمه إلهه بذلك. أما أهل إقليم بابل فقد حل بهم العقاب إذ أرسل الله عليهم السيل ثم الطاعون وبعده القحط الشديد (ص٤٠٥). ومع أن ينبوشاد كان خالعاً عبادة الأصنام، معتزلاً للهياكل، وأنه شخصية دينية مضادة لتموز الذي قُتل لأنه كان يدعو لعبادة الكواكب والأبراج، فإن الأصنام قد حزنت عليه وبكته! وزعم الزاعم أن «سكاين الآلهة والأصنام» اجتمعت في هيكل الشمس وناحت ليلة على ينبوشاد وأسالت في آخر تلك الليلة سيلاً عظيماً امتد من حلوان إلى دجلة عقاباً للبابليين (ص٢٩٦-٢٩٧). ومع أن المصنف لا ينفك عن ذكر عداوة شيعة إيشيثا لينبوشاد، فهو يخبر أن الكسدانيين يقيمون ذكراناً لينبوشاد يتلون فيه قصته ويبكون عليه. يقول قوثامى: «فأما ينبوشاد فإني أؤمن بقصته فإذا تلوها وبكوا بكيتُ معهم بكاءً خلاف بكائي على تموزى» (ص٢٩٧).

لا نعرف من أين جاء مصنف الفلاحة باسم ينبوشاد أو كيف نحته فهو ليس من أسماء العلم المعروفة عند السريانيين. وفي كل حال فشخصية ينبوشاد مثل معظم أبطال الفلاحة شخصية هجينة مُلفَّقة من غير أن يعني ذلك أن المصنف لم يستلهم في تلفيق هذه الشخصية أصلاً قد يكون أحد مؤسسي الفرق البابلية.

إن ينبوشاد قريب من يسوع الأناجيل وقريب في بعض أدواره من أنبياء السور المكية في القرآن وقَصص البدء. وميله إلى أن «يجعل الآلهة إلهاً واحداً» (ص٨٥٤) هو ما نقمه الجاهليون على النبي محمد «أجعل الآلهة إلهاً واحداً» (سورة ص/ ٥). ومعلوم أيضاً أن تعبير «العبد الصالح» الذي يصف به ينبوشاد أنوحا هو تعبير قرآني يُطلق على نوح تحديداً (سورة التحريم/ ١٠). والاثنان على كل حال يتشابهان. كما أن القرابة واضحة بين نهاية إدريس الذي رفعه ربه مكاناً علياً إلى السماء دون أن يذوق الموت،كما في قصص الأنبياء، وبين ارتفاع ينبوشاد إلى الفلك حيث لا يموت أبداً على ما يزعم أشياعه. والسمة الدرامية التي تميز أنبياء القرآن المكي هي التي جعلت ابن وحشية-المترجم- يُدرجه في قائمة المناحات التي تبدأ بتموز وتنتظم جرجيس. وتلاوة قصة تموز وينبوشاد في الهيكل والبكاء عليهما تذكر بمجالس التفجُّع على قتيل كربلاء في مدن الجنوب العراقي.

كما أن ينبوشاد، في بعض آرائه، مُستخرج من كتب المتكلمين. ففي فصل العلل حيث يبرهن ينبوشاد على وجود قوة قاهرة للكل تُحدث الجسم المتولد عن المزاج، يضيف «حسب ما قد بيَّنا في صدر الكتاب بياناً لا زيادة عليه» (ص٧٥٦). هذا «الكتاب» الذي يومي إليه، والذي هو ليس كتاب الفلاحة بالطبع، يشبه أن يكون المصدر الذي نهبه مصنف الفلاحة مضيفاً بعض ما فيه لينبوشاد. وهو على الأرجح كتاب سجالي ينصر فيه صاحبه القول بالخلق وينقض مقولة أصحاب الطبائع. فدليل الحدوث بإكراه الطبائع على الاجتماع مع ما هي عليه من التنافر معروف لدى المتكلمين وكان النظّام أوَّل من قرره[1].

لا يخفى أن الوصف الذي يقدمه قوثامى لآراء ينبوشاد في العلل وتدرجها من فوق إلى تحت واندراجها في «نسق» و«سياقة» و«ترتيب» يوحي بأنه كان بين يدي المصنف كتاب يعرض العلل عرضاً منهجياً مُنظَّماً مثل كتاب «بلينوس الحكيم» المعروف الذي استفاد المصنف منه على كل حال. وهذه القرابة الصورية بين ينبوشاد وبلينوس، إضافةً إلى الميول الزهدية لكلٍ منهما، توحي بأن مصنف الفلاحة قد استلهم سيرة بلينوس الفيثاغوري في رسم شخصية ينبوشاد وسيرته.

---

(١) الخيّاط، كتاب الانتصار، تحقيق نيرج، القاهرة، ١٣٤٤/ ١٩٢٥، ص ٤٥.

فعزوف ينبوشاد عن تقديم الحيوانات في القرابين واستبدالها بتماثيل مصنوعة من سعف النخيل يذكر بما يُنسب إلى بلينوس من رفضه تقديم الأضاحي من الثيران والوز للآلهة في الهيكل في مصر والاستعاضة عنها بتمثال ثور. وهو ما فعله أيضاً في بابل إذ رفض مشاركة الملك في تقديم حصان ذبيحةً للإله الشمس مستعيضاً عن ذلك بتقديم البخور[1]. بيد أن التشابه بين الشخصيتين لا يذهب إلى أبعد من ذلك. لا يوجد في الفلاحة وفيما وصلنا من مصنفات ابن وحشية شيئ البتّة من سيرة بلينوس اليونانية. فينبوشاد لا يصنع العجائب ولا يعلم الغيوب ولا يرتاد الملوك ولا يبرئ المرضى ولا يحب السحرة. وهو في نهاية المطاف ليس غريباً عن أسطورة ابن وحشية الصوفي الجوّال في الأقطار كما يصوِّره ابن الزيّات. وليس غريباً في بابل، بلاد الرهبان والزهاد االذين يمتنعون عن أكل لحم الحيوان ومعاشرة النساء ويسيحون في الأرض، ممن يتعرّض لهم قوثامى، في سياقٍ آخر، بالنقد العنيف.

غالباً ما يتقمّص قوثامى شخصية ينبوشاد ويتكلّم بلسانه. والاثنان على كل حال يتكاملان ويمثلان آراء المصنف ومواقفه. من هنا كان الالتباس السمة الأبرز في شخصية ينبوشاد أي أبن وحشية أو ابن الزيات. مُسلم في البيئة النبطية ونبطي في البيئة الإسلامية. تحت قناع الموحد الرافض لتأليه الكواكب وعبادة الأصنام في عالم النبط يختفي، في العربية، وجه الطاعن في النبوة والقائل بـ«الاتفاقات»، بل جاعل الفلك -إذا صحَّ فيه مفهوم «الطبيعة المعتدلة»- غنياً عن الألوهة. هذا هو موقف مصنف الفلاحة ابن وحشية أو ابن الزيات.

إبراهيم

إبراهيم (ويسمى في موضع «أبرهم») من الشخصيات الثانوية في كتاب الفلاحة. يُذكر في عداد النبط الذين خالفوا دين قومهم إلى جانب ينبوشاد وأنوحا

---

(1) *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges.* Par Philostrate, traduit du grec par A.Chassang, 2ème édition, Paris, 1862, Librairie académique, Didier et C°, pp.37, 206-207.

ويلقّب بالـ«إمام» و«المتقي» (ص٢٦٤ و٨٥٤ و٨٥١ و١١٣٦). كما يُذكر غالباً إذا ذُكرت الشجرة المسماة «شجرة إبراهيم» (ص١٨٦ و١٢٤٨).

يستلهم قوثامى مصادر متنوعة في قصة إبراهيم. في موضع يقول أن إبراهيم «كان إماماً لأهل زمانه جليلاً فيهم» إلى أن حدثت مجاعة في الجزيرة اضطرت إبراهيم إلى كثرة الأسفار فهاجر مرّة إلى إقليم بابل، ومرة إلى مصر حيث تاه في برية تدمر، بل طرق بلاد الروم (ص١٨٦-١٨٧). هذا عدا عن تنقله بين إقليم بابل وبلاد الشام وأرض كنعان. إذا كانت المجاعة والسفر إلى مصر وأرض كنعان والشام مستوحى من الأخبار الموروثة عن التوراة، فالمصنف حين يجعل إبراهيم من أهل الجزيرة يبدو أنه يعتمد على ما كان يُنقل عن الكلبي، مما ذكرناه سابقاً، عن أصل إبراهيم الحراني الذي ألجأت الفاقة والده إلى الانتقال إلى بلاد النمرود. لكن قوثامى في مواضع أخرى يجعل إبراهيم كنعانياً ويسميه أكثر من مرّة «إبراهيم الكنعاني» (ص١٨٦ و١٠٨٤ و١٢٤٨). ذاك أن نمرود بن كنعان، لما سيطر الكنعانيون على إقليم بابل، جلب «أئمة» من الكنعانيين أسكنهم في بابل فكان أسلاف إبراهيم من أولئك المجلوبين. أما إبراهيم نفسه فقد وُلد في كوثا ربا (ص١٢٤٨ و٢٦٤). وهذا ما كان يتداوله الإخباريون المسلمون منذ فجر الإسلام.

يبدو إبراهيم في أكثر من موضع على دين الأئمة من قومه. ولهذا اللفظ «الأئمة»، في هذا السياق، معنى ديني واضح. كان إبراهيم كثير المديح لشجرة «الروخوشي» التي يسميها «شجرة الأئمة» ويعتبرها مباركة لأنها نبتت في رأس إمام كنعاني أحرقه أحد الملوك الكسدانيين (ص ١٢٤٨-١٢٤٩). ونراه بعد الحادثة التي جرت له في برية تدمر واحتمائه بالشجرة التي ستدعى شجرة إبراهيم يسجد لكل شجرة يراها من ذلك النوع ويسبّح (ص١٨٧). وفي أحد المواضع يقدمه قوثامى كصاحب وصفة لعلاج البواسير بالنعنع وكخبير بـ«الخواص»: كان ذائعاً عند الأنباط أن من لدغته عقرب فركب حماراً صعباً انتقل الوجع من الإنسان إلى الحمار. «قال قوثامى: وقد بلغني أن هذا ذكره إنسان بين يدي إبراهيم الكنعاني فصححه وقال ينبغي أن يتحوّل بوجهه إلى ناحية مؤخر الحمار ثم إلى ناحية رأسه ثم إلى ناحية ذنبه مراراً فإن الوجع ينتقل منه إلى الحمار...» (ص١٠٨٤) وغير خافٍ ما في هذه الحكاية من السخرية والعبث.

في تصوير الخلاف بين إبراهيم وقومه لا يستوحي قوثامى قصص المندائيين أو الحرنانيين حول هذه المسألة. لكنه، كما فعل المفسرون وأصحاب الأخبار، وكما سيفعل الشهرستاني من بعد، يعيد قراءة الخلاف بين إبراهيم وقومه، مستخدماً أسلوب المناظرات الكلامية. لما خالف «ابرهيم الذي من كوثى ربّا» الجماعة وجعل الأفعال كلها في الأرض من فعل فاعل هو أقوى وأقهر من الشمس وأعلا حبسه الملك. وجاءه القوم فـ«ناظروه». احتجوا عليه بما يُشاهد من فعل الشمس من الإسخان بحركته الدايمة على الأرض. رد إبراهيم أن فعل الإسخان ليس للشمس بل العلة فعل الفاعل بالشمس وأن الشمس أداة كالفأس للبخار [إقرأ: للنجّار]. من الغريب أن إبراهيم لا يتوقف مثلاً عند رأي ينبوشاد القائل بأن الشمس وكذلك سائر الكواكب إنما تفعل ما تفعله بالعرض ومن غير إرادة منها، مما يؤكد كونها مجرد أدوات خاضعة لعلة فوقها تُصرّفُها، كما كان الجاحظ يؤيد قول أصحاب النجوم في أثر القمر في المد والجزر لكن من حيث هو «سُنَة» سنَّها الله. لكن إبراهيم يستفيد من السياق ليثير مسألة لا شك أنها كانت موضع تساؤل قوثامى عن كيفية الإسخان. يقول: «أن كانت الحرارة تصل من الشمس إلى الهواء فتسخنه، فما بال تلك السخونة لا نجدها في الظل إذا تحولنا من الشمس إليه؟ فقد كان يجب أن نحس في الظل من السخونة مثل ما نحس به منها ونحن تحت شعاع الشمس، لأن الهواء منبسط على الأرض، متصل بعضه ببعض، فالجزء الذي لا يناله شعاع الشمس منه مثل الجزء الذي يناله، وليس لأحد الجزئين انفصال عن الآخر بل هما معاً». فاحتجوا عليه بأن الشعاع يلتئم بالهواء في حالة وينقطع عن الهواء في حالة. وطالت المناظرة «أياماً كثيرة» من غير أن يقطع فريقٌ فريقاً. فما كان من الملك إلا أن استصفى أملاك إبراهيم ونفاه عن إقليم بابل ليلاً يفسد الناس فتفسد السياسة عليه (ص ٢٦٤-٢٦٥).

الزهاد والعُبّاد

وهناك فئة «الزهاد والعباد». هكذا يسمون أنفسهم، على قول قوثامى، أو «السياح» كما يسميهم هذا الأخير في مناسبات أُخرى. إنهم يشكلون فئة مستقلة فهو لا يخلط بينهم وبين شيعة إيشيثا أو السحرة. بل هم يعادون السحرة. مثلهم

مثل أصحاب الصوف في الإسلام ورهبان النصارى، كما ينبه إلى ذلك المترجم في مداخلة طويلة. لا ينتمون إلى مذهب بعينه. فهم يحضرون الهياكل في الأعياد لكنهم لا يقربون للأصنام حيوانات حية ولا ميتة بل يعافون ذلك ويحرمونه (ص ١٤١٦).

إنهم يتركون التجارات والصنايع وعمل الأرض والتزوُّج (؟) ويهيمون في الصحارى والقفار رغبة بالانفراد والخلوة والابتعاد عن الناس. يلبسون الثياب الصوف ويتركون شعورهم وأظفارهم على حالها ولا يغتسلون. مطعمهم خشن وملبسهم خشن ويتوقّون المآكل المثيرة لشهوة الجماع بل يدمنون الصوم. أجفانهم مسبلة دائماً تصنعاً منهم للخشوع والإغراق في الزهد.

ولأنهم أصحاب «طريقة حسنة» لا يطيقها الناس، فهم يرون أنفسهم فوق البشر وأفضل منهم. ولأن الأصنام والكواكب تحبهم، على زعمهم، وتكلمهم فسبيل الناس أن يتبركوا بهم ويسمعوا كلامهم ويستشفوا بهم. هم عند أنفسهم «الأبرار» و«المشبهون بالملائكة». وكما يؤثر عن بعض الصوفية، فبعضهم يدعي أنهم أفضل من الأنبياء. وبعضهم، أكثر تواضعاً، يكتفي بالزعم أنهم «مثل الأنبياء». أصحاب رؤى يعاينون في اليقظة ما يعاينه غيرهم بالنوم، ويمشون على الماء (ص٢٥٥-٢٥٨).

لا نفهم تماماً المبررات الدينية التي يبني عليها الزهاد والعباد طريقتهم في عالم النبط ولماذا ينصرفون عن العالم. لا يتفق مسلكهم مع دين النجوم وليس في دين النبط الانصراف عن الدنيا. فآلهتهم تأمر بعمارة العالم الأرضي وبتعاون الناس في ذلك وتسخط على من يسعى في خرابه أو يعين في فساده وتعاقب كل مخرِّب حتى لمقدار ذراع من المزارع ومواضع النبات. ولأن حياة الحيوان الإنساني والبهيمي وكذلك المُلك والتجارات والصناعات متعلقة بإفلاح المنابت، ولأن استمساك أحوال الناس ومجراها على الحال المحمودة إنما هو بالفلاحين، صار هؤلاء -لا الزهاد- أهل طاعة الله وأولياءه وأهل رضاه (ص ٢٥٥). هذا النظام لا يفترض وجود زهاد يسيحون في البراري ولا يشاركون في رابطة العمل الإنسانية. فكأن وجودهم في عالم النبط فرضه انتشارهم الفعلي في السواد الإسلامي من جهة ووجود أهل الصوف والرهبان وسائر القائلين بتحريم المكاسب في دار الإسلام.

وهو وجود مؤذٍ بنظر قوثامى الذي يعتبرهم من الطفيليين الكذابين ومن أهل المعصية. فاستحضرهم وفتك بهم بالعنف ذاته الذي بطش به بأتباع إيشيثا. وكما في كل مرة يحتاج فيها إلى ذم خصومه فيعير مواقفه للأنبياء والحكماء من الكسدانيين، يزعم أن آدم سماهم «أعداء أنفسهم» ونوح «المنحوسين». ويتابع ابن وحشية خطبة قوثامى فيناقش ساخراً ما يبررون به انصرافهم عن الكسب وما يدعونه من الزهد. إنهم من البطّالين العاجزين الذين اشتروا بالزهد الاضطراري مقاماً روحياً وثروةً رمزية. «أنا نقول لكم بل أنتم الكذابون الدجالون في هذا، لأن الزهد في الدنيا لمن تخلى عنها بعد مقدرة عليها وأن كان هذا الفعل ضرباً من الحماقة والجهالة. فأما أنتم فلستم زهاد [هكذا] بل أنتم قوم أعرضت الدنيا عنكم وزهدت فيكم فتركتكم وأناخت عليكم النحوس وأقبل عليكم الأدبار. فلمّا لم تقدروا على الدنيا جعلتم إعراض الدنيا عنكم زهداً منكم فيها. فلا تغالطوا الناس وتمخرقوا عليهم فأنهم لا يغلطون بغلطكم. فأن مثلكم في ذلك المثل الذي يقوله عوامّ الناس: أن السنور لمّا لم يقدر على اللحم عزّى نفسه بأنه متنن!» (ص٢٥٩-٢٦٠).

السحرة والسحر

للسحرة حضور كثيف في عالم النبط. منهم عنكبوتا الذي كان قبل آدم بزمان طويل، وهو إمامهم وأقدمهم، وصبياثا وجريانا السوراني وبرعبلا وبريشا وغيرهم كثير. وهذا الأخير -يشبه أن يكون اسمه في الأصل بار إيشا أي ابن المرأة في إحدى اللهجات الآرامية- كان رئيس فلاحي بابل ومن أصدقاء قوثامى (ص١٣١١). ولـ«سحرة بابل» هؤلاء شهرة عريضة وتميُّز في فنهم (ص١٥٦ و١١٦١) فاقوا بها سحرة جميع الأمم من المصريين وأهل اليمن. فـ«السحر كله لأهل بابل من النبط الكردانيين [إقرأ: الكزدانيين]» (ص١١٦١). إنهم لا يشكلون فريقاً مُستقلاً أو جماعة ذات وظيفة طقسية أو كهنوتية. بل هم علماء من أصحاب الصناعات. ولهم، في فنهم، مصنفات في الفلاحة وعلاج الأشجار، وأعمال في التوليدات، وفي الطلسمات الداخلة في العناية بالمنابت (ص١٣١٢). يُضاف إلى ذلك استنباطهم للآلات كالسرّاقات والسَحّارات لصيد الأسود وسرقة البقر (ص١٤١٨-١٤١٩)، واستعمال المرايا المحرقة في الفلاحة بقصد زيادة الحمل

والإسراع فيه (ص ١٤١٨)، والتحكُّم بطعم بعض الثمار عن طريق معالجة البزر بوسائل طبيعية.

يتخذ قوثامى من السحر والسحرة موقفاً مُلتبساً بين الإعلان بالذم والاحتراف. ينقل أن آدم أساء الرأي في السحرة في مصحفه الشرعي و«أمر به فيهم بما أمر». كأنه يشير إلى الآية «ولا يفلح الساحر حيث أتى» (طه ٦٩). غير أن ابنه إيشيثا حسُن رأيه فيهم فنفى حكم أبيه. ولذا فقوثامى يدّعي أنه ليس يقدر أن يبوح بما يعتقده من سوء الرأي في السحرة خوفاً من شيعة إيشيثا (ص٣٢٢). لكنه لا يترك مناسبة من غير أن يصرح عن انحرافه عن «علم السحر» الذي لا علم له به (ص١٤٧) وإعراضه عن النظر في هذا العلم «وإنْ كان حقاً صحيحاً» (ص١١١١)، وكراهته لأعمال السحرة وأنه لا ينظر في كتبهم ولا يتعرَّف شيئاً من علومهم (ص٨٢٦) وشدة بغضه لهم مُسمياً إيّاهم «شرار البشر» و«أتباع النحوس» المخوفين، وزاعماً أن الأخيار من الناس والأنبياء والعباد والزهاد طعنوا فيهم (ص١٤٧). بل يفتي بأنه «يُحرّم» السحر والطلسمات السحرية. ويتركنا نفهم أن الداعي لذلك هو أنه رجلٌ يأبى أن يُنزل ضرراً بإنسان مثله أو حتى بحيوان في حين أن الغاية مما يعمله السحرة هو الإضرار بالناس أبداً. هذا فضلاً عن خطر اتكال الفلاحين على الوسائل السحرية في صناعة الفلاحة. بل يُعلن ندمه على حكايته في الكتاب لطلسمات صنعها السحرة. وعلى الرغم من هذا الإعلان المتواصل عن استقامة عقيدته وحسن طويته فهو لا يكتفي بذكر السحرة وحكاياتهم ومصنفاتهم وتدابيرهم وطلسماتهم، بل يصرح أنه ألَّف كتاباً في السحر (ص١٢٩٩) كما لو كان يتكلَّم بلسان ابن وحشية الذي صنَّف في السحر وكان يدعي أنه ساحر كما ينقل النديم. ويوصي أخيراً من يحب أن يقتدي به بأن لا يصنع من السحر والطلسمات إلاّ ما كان نافعاً على أن يتبع ذلك بتحريمها وذمها والمنع منها! نحنُ هنا أمام موقف من المواقف المراوغة التي يبرع فيها قوثامى. موقف يتصالح به مع الإسلام الرسمي ويكفيه شر البيئة التي تقف من السحر هي الأُخرى موقفاً ملتبساً. معلومٌ أن الفقهاء ذموا السحر وأمروا باجتنابه وحرَّموه في الغالب. بل أن منهم من يفتي بقتل الساحر. وهذا الحكم ليس مبرره عندهم أن السحر كذب وخرافة وتمويه. على العكس من ذلك، فالجمهور من الفقهاء والمتكلمين، باستثناء

المعتزلة، أقروا به واعتقدوا بأن له حقيقة وأن الساحر يقدر فعلاً على «قلب الأعيان» وبالتالي إيقاع الضرر بالغير «بإذن الله». هذا الموقف ترك باب الإغراء مفتوحاً أمام الإشتغال بالسحر ورخّص للجمهور باستهلاك منتجات السحرة والمعزمين وحكاياتهم. لا سيما وأن المشتغلين بالصناعات السحرية تمكنوا من ملاءمة بعض فنونهم، على اختلاف مصادرها، مع معتقدات السوق الدينية. من هنا نشأ التمييز المتسامح بين ما أسموه «الطريقة المذمومة»[1] (أو ما نسميه اليوم نقلاً عن الغربيين «السحر الأسود»: Sorcellerie) وبين الطرائق التي تستعين بالملائكة أو بالجان أو بخواص السور القرآنية أو العلوم السرية الموروثة عن الأنبياء والحكماء الأولين. وبين هذا وذاك عرفت الفنون السحرية تطوراً مثيراً. فالجصّاص، وهو فقيه حنفي، معتزلي الاتجاه، من معاصري ابن الزيات، ممن ينفي أن يكون للسحر حقيقةٌ، يتأفّف من أن «رؤساء الحشو والجهّال من العامة» ومثلهم «القصاص والمحدِّثون الجهاَّل» (أي من عمّى قوثامى عنهم باسم شيعة إيشيثا) «من أسرع الناس إلى التصديق بدعاوى السحرة والمعزِّمين وأشدهم نكيراً على من جحدها، ويروون في ذلك أخباراً مُفتعلة متخرَّصة يعتقدون صحتها»[2]. على ضوء ذلك نفهم موقف قوثامى القادح بالسحر والسحرة من أصحاب الطريقة الضارَّة، دون أن يمنعه ذلك من الإقرار بحقيقة السحر واقتصاص حكايات السحرة وأخبارهم والاشتغال بما ينفع من علومهم في الفلاحة وغيرها.

ليس يعتمد السحر في كتاب الفلاحة على خاصية في نفس الساحر متحصِّلة عن مزاج ما تجعله يؤثر بالهمّة من غير الاستعانة بالآلة. فمثل هذا التصوُّر للسحر «بالطبع» الذي نجده في السر المكتوم[3] وعند ابن خلدون مثلاً[4] غائب عن كتاب الفلاحة. ومؤلفه يُصنِّف من كانت هذه حاله وكان عملُه عن طبعٍ تركَّب فيه، باتفاق، من حركات الكواكب، أثناء ولادته، في خانة الكهانة (ص١٢٣٩). وهو أقرب إلى أن يضع في هذه المقولة لا السحرة لكن العُبّاد والزهاد ممن يدعي

---

(١) التعبير لصاحب الفهرست، ص ٣٧١.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج١ ص٥٨.

(٣) السر المكتوم، ص ١٢-١٣ وهذا عند المصنف بعض أنواع السحر.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٢٣-٩٢٦.

المشي على الماء ورؤية الرؤى والمنامات المُلهمة، مع ميله للاعتقاد أن ما يزعمه هؤلاء هو في الحقيقة خيالات مرضية تعرض لهم بسبب الجوع والانعزال في البراري (ص٢٥٧). أما ابن وحشية في كتاب «السحر الكبير»، وإن اعتبر أن طالع بعض الأفراد قد يؤهلهم لعمل السحر بالتوهُم، ورَبَطَ الصنعة بـ«تصفية النفس وتعليق الوهم»[١]، فهو، كغيره من واضعي الكتب ذات الطابع التعليمي-الحرفي، من القائلين بأن السحر علم كسبي يتوقف النجاح فيه على أتباع أنظمة للغذاء والنظر والسمع، ويتوسل معدات وتقنيات وبروتوكولات دقيقة، فضلاً بطبيعة الحال عن إحكام علوم عديدة. هذا ما يبدو لنا في تنكلوشا حيث يعتبر السحر صناعة بمعنى الحرفة[٢]، وفي الفلاحة حيث يعتمد السحر النبطي على آليات منها التجريب وعلى أجهزة وتقنيات، ويشتمل على فنون متقاطعة هي الخواص والطلسمات والتوليدات وما يتعلّق بها من «الحيل والنواميس».

الخواص

مع أن قوثامى يصرح بأن «ليس هذا كتاب خواصّ فنذكر فيه خواص جميع الأشياء، بل إنما نذكر ما صح عندنا من خاصية ظريفة نافعة، فأما غير ذلك فلن نتعرض لذكره لئلا يطول هذا الكتاب طولاً يخرج عن الحد» (ص١٧١)، فهو لم يترك شجرة أو عشبة أو نبتة مما ذكره دون أن يأتي على خواصه «العجيبة». وقدّر أنه يمكن لمن يرغب أن يستخرج ما في الكتاب من خواص النبات فيجمعها في دفتر واحد ويسميه «كتاب خواص النبات المذكور في كتاب الفلاحة ممّا قاله قومائى القوقاني» (ص٢٧٥). ومصطلح «الخواص» من المصطلحات الرئيسية في الفلاحة ويكاد ينافس فيه، في تفسير الظواهر، مفهوم «الطبائع» الذي يلجأ إليه بإسرافٍ شديد. بل إن قوثامى في بعض الأحيان يتحيَّر بينهما ولا يتمكن من التوفيق بين معادلات نظام الطبائع المُبسَّط، وهو نظام نظري صرف، وعمليات نظام الخواص التجريبي المعقَّد، أو استغلال النظامين في تقنية واحدة.

في هذا الباب يعتمد السحر النبطي فيما يعتمد على تسخير الخواص التي كان

---

(١) السر المكتوم، ص ١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

الشمس أخفاها في الأجسام المركبة فأظهرها القمر أثناء اجتماعه بالشمس. ولما كان الكتاب في الفلاحة فهو قد اقتصر على خواص النبات وما تعلّق بها. من هنا اهتمام السحرة ببعض المنابت والأعشاب مثل اليبروح والغار والخطمى والآس والمرو وكلب الكروم وشجرة إبراهيم وغيرها كثير (ص٨٢٦). فهي بعد إخضاعها لتدبيرٍ ما، في النصبة الفلكية المناسبة أو من دونه، مع اشتراك عمل يقوم به المدبّر أو من غير تدخُّل إنساني، تفعل بغيرها من الأجسام، بالمضادة أو بالموافقة، ما يحيله عن طبعه ويحدث فيه طبعاً آخر، وتستخدم لإثارة المحبة أو البغض أو الحظوة أو التخييل أو التسميم أو الشفاء أو التمريض (إنزال المرض) أو طرد العقارب والحيات والتماسيح والهوام والسباع وغيرها من الحيوانات المؤذية أو غير ذلك مما يتوسله الناس من المنافع لأنفسهم أو المضار لأعدائهم. فالهندبا مثلاً، إذا نُجّمت، تجذب إلى حاملها الديك (ص٧٦٥). والسذاب إذا وُضع في الأُذنين، بعد دعوة المريخ، أسكن الصداع (ص٧٩٣). وورد الخلاف إذا نظر إليه المصاب نقيت عينه من الرمد وتورُّم الأجفان وعلل العين (ص١٧١). والغبيراء إذا شمّت وردها الأنثى اغتلمت (ص١٨٥). والخطمى تستعمل لبعث الوصلة والمحبة والتعطُّف. أما اليبروح فعمله في الشر أبلغ (قصة الخلاف بين الخطمى واليبروح ص١٥٥-١٥٦). وحشيشة كلب الكروم إذا شمّعت ووضعها الإنسان في جيبه خفي عن الأعين. والرز إذا طُرح في الطست فيه الحيّات قامت تلك الحيات على أذنابها ورقصت (ص٤٨٧). ودوران الفرد أو الجماعة المتكونة من سبعة أفراد حول الشيء، الشجرة مثلاً، سبع مرات، يكسبها خاصية الغضاضة والحلاوة وسرعة النشوء (ص١٢٩٠). ولأن علم الخواص يمتد حقله إلى الألبان والأدهان والأسمان واللحوم والشحوم فقد اشتغل السحرة النبط بهذه المادة وخصوصاً بالألبان والأدهان نباتية أو حيوانية لأنها سريعة القبول للرقى؛ والرُّقى كلامٌ ذو خواص يُلقى على الأدهان فيُنفِذُ فيها روحاً وحياة تعمل بها أعمالاً كباراً ذات شأن عظيم. وهذا ما يُسمى السحر بالأدهان أو باللبن. وبين الكسدانيين والكنعانيين منازعة في دعوى كل فريق احتيازه قصب السبق في هذا المضمار (ص١٢٩٨). وقوثامى يخبرنا أن أول من استخرج السحر في الألبان والاسمان والأدهان هو ماسى السوراني، بعد وفاة أدمى بثمانين سنة وعمل كتاباً مشهوراً في هذا المعنى ورتب

الأدهان والألبان بتراتيب، وعلّم كيف يعمل بالحيوان التي يحتلب منها اللبن الذي يسحر به، وبأي شيء تعلف، وكيف تدبر، وكذلك في الحيوان المأخوذ دسمه، وكذلك في الأشجار المستخرج أدهان ثمارها، وكيف تسقى الماء، وكيف تفلح وتدبر، ومتى تقطف ثمرتها المستخرج دهنها حتى يكون الدهن قابلاً لما يودع فيه (ص١٣٠٠). (هذا مع أن قوثامى يؤكد في مناسبة أُخرى أن ماسى المذكور كان طاعناً على السحرة ويرى أنه «لا يحذق عملهم إلا كل شرير بالطبع» (ص١٣٨٧). وبعد ماسى اهتم بهذا النوع من السحر صيبائا البابلي فصنّف كتاباً في أعمال الأدهان. وابن وحشية يسوق في «كتاب السحر» بعضاً من هذه الرقى. إحداها بدهن اللوز للتودُّد وطلب الجاه[1].

الطلسمات

ومن فنون السحر النبطي الطلسمات. وذكرنا من قبل الطلسمات-الأصنام التي ينسبها ابن وحشية لدواناي. وكتاب الفلاحة غني بأنواع الطلسمات. هذا مع أن قوثامى يخبرنا بأنه حذف الكثير مما كان قد ساقه لكيلا يتحوّل كتابه إلى كتاب طلسمات. ولولا أن الكتاب قد طال لكان ذكر، على ما يقول، لكل نوع من المنابت طلسماً مناسباً. لكنه يعيد الراغب إلى كتابين وضعهما على قوله عنكبوتا وصيبائا (ص١٣١٢) فهذان، هما المرجعان النبطيان الأخيران في صناعة الطلاسم. وخصوصاً الأخير منهما الذي حضّه ملك الأنباط على الاشتغال بصناعة الطلسمات النافعة للناس وترك الاهتمام بتكوين كائنات بشرية (ص١٣١٩). ولذا فقوثامى، في كثير من الأحيان، إذا ذكر السحرة سماهم «أصحاب الطلسمات والسحر» أو «السحرة أصحاب الطلسمات». وإذا كان يضيف كثيراً من الطلسمات إلى دواناي وأدمى وينبوشاد وسواهم ممن كان على زعمه مبغضاً للسحر والسحرة، فهو يفرّق، هرباً من الإحراج، بين طلسمات الحكماء الكسدانيين النافعة الصحيحة وطلسمات السحرة.

---

(١) السر المكتوم، ص ١٣٦. وفيها يوهم أن الكلام ذا الخواص سرياني وهو ليس كذلك بل ألفاظ لا معنى لها يكرر فيها كلمة «ألوهو».

تفعل الطلسمات ما تفعله ذوات الخواص. فهذه الأخيرة هي على نحوٍ ما طلسمات. «إن الطلسم هو الخاصية والخاصية طلسم إلا أن كل طلسم هو ذو خاصية وليس كل ذي خاصية يجب أن يُسمّى طلسماً» (ص١٢٨٣). قوثامى يرادف أحياناً بين عمل الخاصية وعمل الطلسم من حيث أن ما يعمل به الطلسم هو خاصية فيه. كما أنه يعمل وفق مبدأ المضادة (أو المقابلة) أو الموافقة (أو المماثلة) لذا جاز أن يقال عن الخاصية طلسم إذا كان يُشار بذلك إلى عمل الخاصية في الطلسم. وبهذا المعنى سمى أهل الجزيرة والشام طلسمات ما يسميه البابليون الخواص (ص٣٨١). أما ما يميز الطلسم عن الخاصية، فضلاً عن أن الطلسم من صنع الإنسان في حين أن الخاصية طبيعية، فهو النصبة الفلكية (ص١٣٠٧) والمصدر الفلكي لما يعمل به الطلسم. «الطلسمات كلها أولا [إقرأ: أولاد] العُلويات وأن مادتها منها، فإنها هي تحوطها وترعاها وتمدها من قواها بقوة لا تنقطع عنها توجب بذلك أن يكون نفوذ عمل الطلسمات فيما هي منصوبة لعمله كنفوذ أفعال الآلهة العلوية في هذا العالم» (ص١٣٠٧-١٣٠٨). لكنه ينقل أن عنكبوتا اشترط في الطلسم، بالإضافة إلى النصبة الفلكية، أن يُعمل في أشياء مركَّبة يحدُثُ فيها بذلك التركيب والاجتماع الخاصية، فيتحصَّل فيه عند ذلك خاصية مُركَّبة.

التوليدات وأعمال النواميس

ومن فروع السحر النبطي علم «التوليدات أو التكوينات» وما ينتج عنه من «أعمال النواميس» و«الحيل النواميسية». لقد مرَّ معنا أن رسول الشمس أسس في كتابه «أسرار الشمس» علم تكوين الحيوان بما فيه الحيوان الناطق. وتابع عنكبوتا وصيباثا الساحران أعماله من بعد. وأدمى أسس في «أسرار القمر» علم توليد المنابت. علم التوليد هذا ينقسم بنوع من القسمة إلى نوعين. التوليد «على سبيل النِّصبة» وهو التوليد الذي يجعل من الطبيعة نصاباً له ومرجعاً ويُراد منه محاكاة الطبيعة وتكوين المنابت والحيوانات المعروفة إذا فُقدت. «لا شيء فيه يحيل الطبع» (ص١٣٥١). ويُترك العمل فيه للطبيعة تفعل فعلها المعتاد وإنْ حسب مشيئة الإنسان. فالتكوين أو التوليد هنا هو إضافة أشياء بعضها إلى البعض والجمع بينها

وتخليتها للطبيعة حتى تعمل فيها عملها الذي به يتم كونها (ص١٣١٧). وقد يتدخَّل المُكوِّن في العمل بأنواع «الحيل». والحيلة التي ترادف في بعض المواضع «التوليدات» قد تكون الوسيلة الطبيعية مثل ما يُعمل في تغيير مذاقات بعض الثمار أو توليد النخل من إجراء تغيير في مواقيت ومقادير السقي أو إضافة مواد إلى النوى. أما التكوين من النوع الثاني فيراد منه إنتاج منابت أو حيوانات غير معروفة في الطبيعة. وهذا التكوين هو في الواقع فرعٌ من علم السحر إذ أنه يحصل «على طريق أعمال السحر والطلسمات». وإذا كان عنكبوتا نجح في تكوين ذلك «الإنسان الدهش» فَلِما «فيه من فضل الحذق بالأعمال الطلسمية والسحرية لأن طريق التكوينات في المهنة مثل طريق عمل الطلسمات والسحر سواء. فمن اقتدر على عمل الطلسمات سهل عليه عمل التوليدات والتكوينات كلها» (ص١٣١٨). في هذا الفن ترادف «الحيل» التدابير السحرية. يقول قوثامى عن النبتة المسماة «شعر الجبّار» أنها تدخل «في أعمال كثيرة من الأعمال الحيلية». ويفسر ابن وحشية مباشرة «الأعمال الحيلية» بـ«أعمال السحر». في هذا السياق تتخذ «النواميس» معنىً خاصاً. هذا لأن التكوين في هذا النوع يهدف إلى خلق حيوانات أو نباتات، غير موجودة في الطبيعة، لا بقصد الانتفاع بها في الفلاحة أو تربية المواشي، لكن لما تتمتَّع به من خواص مُعيَّنة تصلح في عمل السحر ولاجتراح أعمال خارجة عن العادة. ففي الإنسان الذي كوَّنه عنكبوتا «خواص ظريفة يعملها وتتكوَّن منه». وهذه الخواص «مُهوِسة مُدهشة» جديرة بإثارة البلبلة والشكوك الدينية. ولهذا السبب اضطر الملك، «على طريق السياسة والنظر لكافة الناس» لمنع صيباثا الساحر من متابعة عمل عنكبوتا (ص١٣١٩). وتوليدٌ آخر ذكره رسول الشمس في كتاب أسرار الشمس المخصَّص لتوليد الحيوان يتحصل عن خواص شجرة إبراهيم مما يدخل «في أبواب النواميس والحيل النواميسية»، ويرمي إلى توليد حيوان غير معروف في الطبيعة له شكل السمكة وجناحا خفاش وعينان كعيني السرطان ويدان فيهما خمس أصابع في كلٍ يد، ومؤخر كمؤخر السمكة. من جسم هذا الحيوان بعد موته يُعمل مسحوق إذا أُلقي على النار في صحراء واسعة فإن الكواكب تظهر في النهار حتى تمتلئ السماء بالكواكب والشمس طالعة. وإذا أُضيف إلى ذلك المسحوق عقارٌ آخر سمع الناس في الهواء كالجلبة والدويّ الهايل الفزع يستمر إلى أن ينقطع الدخان

(ص١٩١). وهذا الكتاب احتوى على أبواب في «النواميس والحيل النواميسية» (ص ١٨٧و١٩١). من هنا العنوان الآخر للكتاب «أسرار الشمس في أعمال النواميس». مصدر متأخر ينسب إلى «الحكيم» أبي بكر بن وحشية أبواب عديدة في توليد حيوانات غير معروفة تصلح لأعمال النواميس. منها تدبير لتوليد حيوان كالحيَّة رأسها كرأس الجمل لها عينان سوداوان وجناحان صغيران. يُستخرج من دمها، في عملية معقدة تدوم أسابيع، عقارٌ إذا مسح به الإنسان قدميه مشى على الماء وعلى النار وطُويت له الأرض. وإذا مسح به وجهه خفي عن أعين الناس. وإذا مَسح به رأسه ووقف تحت السماء هطلت الأمطار في غير أوانها. وإذا مُسح به مَيتٌ تحرَّك ومشى![1] ومن الأمثلة على هذا النوع من التوليد «خمير الشجر» الذي أخذه ينبوشاد عن المصريين، وفصَّله قوثامى في كتابه في «النواميس والحيلة» بعدما استفاده من بريشا الفلاح الذي لم ير قوثامى «أعلم منه بالسحر والنواميس» (ص١٣١١). إذا حُبست الغربان المعتقة في الخابية المغلقة سبع سنين صلح خميرها لإنماء الشجر. وإذا تجاوزت الأربعين سنة «فيكون فعلها حينئذٍ ليس في السحر [إقرأ: الشجر] والمنابت ودخلت في حدود الطلسمات وعمل العجايب». وإذا مضى عليها سبعون سنة «ارتفعت إلى ما هو أكثر وأعظم» وصارت «تصلح لأشياء ظريفة من النواميس العالية» (ص١٣١١).

لم نعثر على دراسات رصينة حول السحر في دار الإسلام، أصوله وأقسامه الكثيرة جداً وأعلامه وانتشاره. هذا إذا استثنينا كتاب أميلي سافاج سميث ذا الطابع العمومي الخالي من أية تحليل نظري ينفذ في مجمل المقالات التي تكونه[2]. وبقدر ما نعلم، لا يبدو لنا أن السحر النبطي، مفاهيمه ومصطلحاته وقواعده النظرية، سواءٌ في الفلاحة أو في مصنفات ابن وحشية المعروفة، يتميَّز عن الأدبيات التي كانت منتشرة في دار الإسلام في عصر ابن الزيات، في المصنفات الجابرية أو في رسائل إخوان الصفا أو عند بعض الفلسفيين. بل أن المسعودي نفسه قد عالج في كتابه المفقود «القضايا والتجارب» من المواضيع ما يتقاطع مع

(١) العراقي، كتاب عيون الحقائق، ص ١٢.

(2) Emilie Savage-Smith, (éd.), *Magic and Divination in Early Islam*, Aldershot, Ashgate, coll. "The Formation of the Classical Islamic World", 42, 2004.

موضوعات كتاب الفلاحة كتأثير البيئة الطبيعية على الحيوان والنبات وأنواع الفلاحات والخواص والطلسمات وأسرار الطبيعة وضروب التوليدات في أنواع الحيوان والنبات[1].

فالخواص - وأشاروا بها إلى قوى في الأشياء لا تنفك عنها تفعل بها بغيرها من الأشياء، بناءً على مبدأ اتصال الخلق (La sympathie universelle)، أفعالاً مخصوصة فتحيلها عما كانت عليه. فإما تضيف إليها ما لم يكن فيها وإما تزيل منها ما كان فيها. وقد دخلت في اهتمام صناعات عديدة، بالإضافة إلى السحر، كالطب والصيدلة والأصباغ والعطور والأدهان والخضاب وعمل المعادن والكيمياء، بحسب المواد المستخدمة في هذه الصناعات. وكانت موضوعاً لمصنفات كثيرة مستقلة تُرجمت إلى العربية أو وُضعت بالعربية تحت اسم بليناس وقالشتانس وفريقونيوس(؟)[2]. وكتاب القزويني الجامع في هذا الباب يُرجع إلى مؤلفات منسوبة لبليناس وأرسطو وجالينوس وديسقوريدس وهرمس وأبقراط والرازي الطبيب وابن سينا[3]. وأقرب المصنفات التي عُرفت في الخواص إلى كتاب الفلاحة هو «كتاب الخواص» لجابر بن حيان[4]. على الرغم من أن قوثامى ينسب كل ما تقع عليه يده في هذا الباب إلى هذا أو ذاك من علماء النبط وخاصةً إلى ماسى السوراني الذي كان عالماً «بطرق الخواص وأفعالها» (ص١٢٩٠)، فهو في بعض المواضع يومئ إلى مصادره الأصلية وهي بالإضافة إلى كتب الأطباء مصنفات «أصحاب الخواص» (ص١٧٩)، أو كما يقول ابن وحشية في ملاحظة له «كتب المتكلمين على الخواص» (ص١٥١) ومنهم حكيم الجرامقة الراسعيني وكتابه في خواص النبات (ص٨٣٨). وبعض الأمثلة على الخواص مما يسوقه

---

(١) يذكر المسعودي هذا الكتاب مراراً في مروج، ج١ ص١٥٢ و٣٠٣ و٣٦٢ و٣٦٣ وج٢ ص٥ و١٩٨.

(٢) النديم، الفهرست، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٣) القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، دار المعارف، سوسة-تونس ١٩٦١. ومن المصنفين الذين أتوا على ذكر الخواص إخوان الصفا والنويري في نهاية الأرب، ج١١.

(٤) ذكره صاحب الفهرست، ص ٤٢١. ولا يزال هذا الكتاب مخطوطاً. وقد عُدنا إلى مخطوط الكتاب المحفوظ في مكتبة جامعة الرياض (ف ٣/٥٦٨ رقم ٢٧٩٧). وكان كراوس قد نشر فصولاً منه في مختار رسائل جابر بن حيان، ص ٢٢٤-٣٣٣. ودرسه في فصل من كتابه:
Kraus, *contribution*, pp.61-95.

موجود في كتاب الخواص لجابر بن حيان[1]. وأكثر من ذلك، فهذا الأخير يشير إلى نزاع قام بين الفلاسفة حول الخواص: «إن كثيراً من الفلاسفة يبطل أن يكون من الخواص شيءٌ مما شُرب أو طُلِيَ به أو ما شاكل ذلك مما يتمازج أو يكون له مجاورة قريبة من شيء من الأعضاء. لكن الخواص عندهم ما عُلِّق تعليقاً»[2]. يريد بذلك أن ما يؤثِّر بالتعليق فلخاصية فيه خلافاً لما يؤثِّر بالممازجة. مصنف الفلاحة ينقل هذا السجال، على طريقته، إلى عالم النبط متوسعاً فيه، فينسب إلى ضغريث مقولة تبطل القول بالخواص فيما يفعل بالمداخلة. «وقد يقول [ضغريث] بأفعال الخواص في أشياء بأعيانها قليل عددها، وهذه هي الأحجار والعقاقير وغيرها المؤثرة بالتعليق فقط والمحاذاة والمسامتة. فأما ما عمل بغير هذه الوجوه فأنه طبيعي الفعل وخاصة النبات، فأن فعله وانفعاله جميعاً طبيعيان» (ص٢٧٣). فإما أن المُصنِّفَين قد استعانا بمصادر واحدة وإما أن قوثامى قبس من جابر بن حيان الذي ينتمي كتابه في الخواص باحتمالٍ كبير إلى مطلع القرن الثالث أو ما قبله لما فيه من الاشتغال بمناضلة الثانويين والمانوية.

وما يصح على الخواص يصح على صناعة الطلسمات. فالعلمان قائمان في نهاية المطاف على مسلمات واحدة ويعملان وفق آليات المماثلة والمقابلة. وانتشار علم الطلسمات الكثيف حسب المثال الفلكي الواحد يغني عن عقد المقارنات بين الطلسمات النبطية وسواها. نكتفي بالإشارة إلى ما نعتقد أنه قرابة في المصطلحات بين قوثامى القوقاني وجابر بن حيان. فحول عمل الخاصية في الطلسم أو في

(١) لم نجد ضرورياً إحصاء ما يشترك فيه المصنفان. نكتفي بذكر بعض الأمثلة. جابر (كتاب الخواص، المقالة الأولى، ورقة١): «ومنها أن الأفعى البلوطي الرأس إذا رأى الزمرد الخالص عمي وسالت عيناه لوقتها» و«إذا بال الحمار والخنزير على ظهره مات من وقته». كتاب الفلاحة: «ولِمَ إذا رأت الأفاعي البلوطية الرؤوس الزمرد الخالص سالت أعينها في أقل من لمح البصر وبقيت بلا أعين؟» (ص ٢٧٤). «وإذا حملنا خنزيراً على حمار، فبال الحمار من تحته، مات الخنزير للوقت» (ص٢٧٥). وهذا المثال منسوب لبليناس في صيغة أُخرى: «إذا حملتَ خنزيراً عطشاناً على ظهر حمار فإذا شرب الحمار مات الخنزير» (القزويني، عجائب المخلوقات، ص ٢٤٤). ومثال آخر يتعلق بخاصية الغبيراء في بعث الغُلمة في النساء يشترك فيه جابر (كتاب الخواص، المقالة الثامنة عشر، ورقة ٤٣) ومصنف الفلاحة (ص ١٨٥).

(٢) جابر بن حيان، كتاب الخواص، المقالة الرابعة، ورقة ١١.

الشيء ذي الخاصية، وهو «أحداث شيء في شيء لم يكن له أو نفي شيء عن شيء هو له»، يستوحي قوثامى من جابر بن حيان، كما نرجّح، هذا التعريف للطلسم الذي لا يصح إلاّ بالعربية «لأن الطلسم هو تسليط طبع على شيءٍ ما ذي طبع ما، فيأتيه هذا المتسلط فيمحو ذلك في الطبع الذي له بفعل يسمى خاصية، ويحدث له شيء آخر» (ص١٢٨٣). وكان جابر قد روى أن سيده سأله «لماذا سُمّي الطلسم طلسماً. فلما أعياه الجواب قال له: «ويلك اقلبه!» ففهم جابر أن معناه «مُسلَّط» من جهة الغلبة والتسليط وأن الطلسم مُسلَّط في فعله قاهر غالب بموازاة المماثلة والمقابلة»[١]. كما نجد في كتاب الخواص لجابر ما رأيناه في الفلاحة من التقاطع بين الخاصية والطلسم[٢].

أما بخصوص علم التوليد والتكوين فقد ذكرنا سابقاً أن الافتراض القائل بتولُّد الإنسان وبإمكانية توليد البشر كان مطروحاً منذ مطلع القرن الثالث للهجرة في إطار المثال النجومي وموضوعاً لمصنفات جابرية عديدة. منها «كتاب التجميع» لتوليد وتكوين النبات والحيوان الناطق وغير الناطق. ومنها «كتاب الشمس» و«كتاب القمر» كما يذكر في أحد مصنفاته[٣]. ويبدو أن هذه المسألة كانت من موضوعات «الفلسفة» مما أُضيف فيها لهذا الفيلسوف أو ذاك قولٌ ورأي مثل ما ينسبه المقدسي لفيثاغورس وديموقريطيس وأنباذقليس[٤]. وجابر يجعل كتابه «التجميع» شرحاً لـ«كتاب التوليد» الذي يضيفه إلى فرفوريوس الصوري. كما يناقش آراء عدة طوائف من الفلاسفة في المسألة ويذكر مصنفات في التوليد مثل «كتاب ريسموس في الميزان» الذي يرجح كراوس أن يكون Zozime المصري، وكتاب لأفلاطون يسميه «كتاب النواميس»[٥].

أن العلاقة بين مصنفات جابر وكتاب الفلاحة تتعدى العناوين الواحدة للمصنفات التي عالج فيها كلٌّ من المصنفين المسألة إلى المصطلحات وإلى التدابير والأمثلة

---

(١) مختار رسائل جابر بن حيان، ص٧٩-٨٠.

(٢) جابر بن حيان، كتاب الخواص، المقالات الواحدة والخمسين والثانية والخمسين، الورقة ١٠٣-١٠٥.

(3) Kraus, *contribution*, pp.97 -134

(٤) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٢ ص٧٤-٧٩.

(٥) مختار رسائل جابر بن حيان، ص٣٤١-٣٩١.

والشواهد مثل حكاية «طبيب البحر»[1] (ص١٣٢٣). فنصوص الواحد تضيء نصوص الآخر. غير أن جابر في كتاب التجميع لا يهتم بتكوين حيوانات غير معروفة ذات خواص ناموسية، وإن كان يؤكد أنه بالإمكان تركيب وجه رجل على بدن جارية أو عقل رجل في جسم صبي[2]، أو إضافة جناح مثل أجنحة الطير إلى إنسان[3]. نتوقف عند عبارة «النواميس العالية» الواردة في حكاية «خمير الشجر».

النواميس العالية

على العموم لا تشذ ألفاظ «الحيلة» و«الحيل» في الفلاحة عما عُرف لها في القرن الثالث من معنى الوسيلة التقنية عند أصحاب الصنائع أو الأطباء أو قادة الجيوش أو الفقهاء أو اللصوص أو المتسولين أو المهندسين «أصحاب الحركات» التي ترجموا بـ«علم الحيل» اللفظ اليوناني μηχανική (الميكانيك). فالحيلة تعني بوضوح la technique. ولا شك أن تطوُّر «علم الحيل» في القرن الهجري الرابع واختراع الآلات الميكانيكية هو ما دعا مصنف الفلاحة إلى إدخال اللفظ في معجمه واعتبار الحيل السحرية صنفاً من «علم الحيل». وكذلك «النواميس». فهي ترد مرَّةً بمعنى الشريعة (ص٧٣٠)، وهو معنى شائع. وترد مرَّة في الفقرة التي يهجو فيها قوثامى شيعة إيشيثا واصفاً مواظبتهم على الطاعات بأنها «نواميس» «يتنمسون» بها على الناس قصدهم فيها «المخرقة بالدين ورياء للناس» (ص١٣٣٩). وهي هنا تشير إلى الرسم الذي يلتزمه من يلتزمه رثاء الناس بقصد التغرير بهم واقتناصهم وترادف الحيلة والخديعة. ومن هنا اتسع معناها لما كان يُعرف بـ«علم الدك» أو «المخرقة»[4] (ما يُسمّى بالفرنسية la prestidigitation) أي ما يتم بخفة اليد والرشاقة والدُّربة أو الآلة أو غير ذلك من الحيل اللطيفة مما يخفى

---

(١) المصدر السابق، كتاب السبعين، المقالة الستون، ص٤٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص٣٤٩.

(٤) وهو فن أَلِف فيه محترفو الشعبذة من أمثال عيد الكيس وقطب الرحا وسواهما ممن كان يلعب أمام الأمراء أو الخلفاء أو الساحات العامة فيبلع السيف أو يأكل الزجاج والصابون وغير ذلك. راجع النديم، الفهرست، ص ٣٧٢.

سببه عن معرفة المشاهد ولا يعرفه إلا أهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله والبحث عنه، سواءً كان القصد منه تسلية الخلفاء والأمراء وعامة الناس في الساحات، أو التغرير بالغير والاحتيال عليهم بهدف الاستيلاء على أموالهم[1]، أو حملهم على هذا المعتقد أو ذاك كما كان يفعل، على قولهم، كهنة مصر أو الهند أو حران من جعل الأصنام تتكلَّم أو تتحرَّك. حين يتعلَّق الأمر بالصناعات السحرية، بصناعة التوليد والتكوين والخواص، تشير الـ«نواميس» في وقتٍ واحد إلى تقنيات سحرية وإلى الأعمال المفارقة للعادة التي تتحصَّل عنها من حيث أنها تتم بطرق كسبية مكتومة الأسباب. إنها ليست خداعاً للبصر وتمويهاً. ولكنها في الوقت عينه ليست معجزات إلهية أو كرامات أو مما يحدث بتدخل إلهي. إنها خوارق من النوع الذي يستطيع كل إنسان أن يحدثه إذا هو تعلمه وتدرب على عمله، وتُعمل بعلم النواميس. قد تدخل هذه الأعمال في علم الدك إذا أوهم مُحدثها أنه يصنعها بقوة إلهية قصد اغتيال الأموال، وتوصف بالحيل الشعوذية والمخاريق إذا ادعى بها صاحبها لنفسه المقامات الروحية كما فعل الحلاَّج الذي كان عالماً بالنواميس. وقد يوصف الأنبياء، في سياق سلبي، بأنهم «أصحاب حيل ونواميس» بمعنى يحتمل في وقت واحد الشرائع من حيث هي أحكام موضوعة بالتدبير العقلي لسياسة الناس، والمعجزات التي أتوا بها من حيث أنها حصلت باستخدام تقنيات ومواد من ذوات الخواص[2].

---

(١) ينسب البغدادي (الفرق بين الفرق، ص١٧٧) للجاحظ كتاباً «في النواميس» ويشرح أنه «ذريعة للمحتالين يجتلبون بها ودائع الناس وأموالهم». وكان هذا الفن يعرف بالنواميس الساسانية.

(٢) هذا هو موضوع «الشبهة السادسة» من الشبه المنسوبة للبراهمة. ذلك أنهم قالوا «ربما يكون أهل الشرايع قد ظفروا بخواص من حجارة وخشب» ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ج٢ ص ٤١٩ وقارن بما ينسبه الماتريدي لأبي عيسى الوزاق، كتاب التوحيد، ص ٢٥٧. أو أنها مجرَّد «حيل ونواميس» كما رووا عن بعض البواطن ممن تولَّد على هامش الإسماعيليين (البغدادي،، الفرق بين الفرق، ص ٢٩٦). وكان الفقهاء قد فسَّروا «الكرامات» التي ادُّعيت للحلاج بأنها «مخاريق» و«حيل شعوذية» تمكن منها بالآلات والعقاقير ومواطأة الأصحاب كما يعتقد الجصّاص، أحكام القرآن، ج١ ص٥٥-٥٦، والقاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥ (التنبؤات والمعجزات)، ص ٢٦٩-٢٧٧. غير أن صاحب غاية الحكيم يفيد أن الحلاج اشتغل بالسحر ويورد له تدبيراً في توليد نوع من البطيخ يصلح لعمل «التخاييل»، غاية الحكيم، ص٣٨٩.

فيما خص تكوين الحيوان يذكر جابر نوعاً من التوليد لحيوان «ذكي حيّ خَيول ناموسي الطباع»[(١)]. ويخصص له فصلاً يسمه باسم «توليد أصحاب النواميس»[(٢)]. هل المُراد التوليد الذي يقوم به أصحاب النواميس أي السحرة أم توليد أفراد يؤسسون نواميس بمعنى الشرائع كما ظن كراوس أم توليد حيوان يقوم بأعمال خارقة أو «مهوسة مدهشة» كالإنسان الذي ولَّده عنكبوتا؟ ليس الأمر واضحاً فكتاب التجميع شديد الغموض. في كتاب الخواص يعيد جابر إلى كتاب له أسماه «كتاب النواميس» ذكر فيه تدبيراً قوامه صورة كلب من خشب اليبروح، يُدبَّر بالأدهان، إذا حمله الإنسان وقصد سرقة الماشية تجنبته كلاب الحراسة ولم تنبحه حتى لو اخترق في أوساطها. ويسمي هذا التدبير «حيلة»[(٣)]. فـ«الحيل» ها هنا مرادفة لـ«النواميس». وفي إشارة غامضة يومي جابر في فصل تكوين الحيوانات من غير الناطق إلى «ما يُدَّعى به العجائب»[(٤)]. ويضيف لقد «ذكرنا ذلك في الكتاب الذي رددنا فيه على أفلاطون في كتابه الذي سماه النواميس»[(٥)]. وكتاب أفلاطون هذا هو واحد من كتابين في النواميس يضيفهما صاحب غاية الحكيم إلى أفلاطون: كتاب النواميس الأكبر وكتاب النواميس الأصغر. يقول صاحب غاية الحكيم أن أفلاطون في كتاب النواميس الأكبر ذكر «أعمال الصور» وقد أتى فيه، كما في كتاب النواميس الأصغر، على عمل الحيوان الناطق وغير الناطق، وذكر من أعمال الصور أموراً شريفة كالمشي على الماء والظهور بأي صورة ترغب من صور الحيوانات المركبة الغير موجودة في العالم والمشي في الهواء وتكليم الموتى وغير ذلك من العجائب المضافة إلى الأنبياء. وهذه هي «النواميس العالية» مما يُترجم بـ Les techniques de la haute magie. أحد المصنفين المتأخرين في النواميس يسوق أسطراً من مقدمة الكتاب المنسوب إلى أفلاطون تتفق مع ما ورد في غاية الحكيم: «قال أفلاطون الحكيم [علم النواميس] ينقسم إلى قسمين قسم علوي وقسم سفلي.

---

(١) مختار رسائل جابر بن حيان، ص٣٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦٩.

(٣) جابر بن حيان، كتاب الخواص، المقالة الرابعة والخمسون، ورقة ١٠٤.

(٤) مختار رسائل جابر بن حيان، ص٣٦٦.

(٥) المصدر السابق، ص٣٦٧.

فالعلوي الناموس الأعظم الشريف وهو الذي قصد نحوه العلماء والرؤساء وأرباب الهمم العالية الإلهية والدرجات النبوية وهم الذين يُظهرون العجائب والغرائب والمعجزات كإظهار القمر عند محاقه بدراً أو كسوفه عندما يكون بدراً أو انفلاقه قطعتين وكذلك يُظهرون الشمس في الليل ويأتون بالرعود والبروق والرياح العظيمة...»[1]. ويتولى صاحب غاية الحكيم شرح مواضع الاختلاف بين جابر وأفلاطون: ذكر جابر في كتاب التجميع صنعة الحيوان الناطق وغير الناطق «لجهة طبيعية يتوخى أعمالاً شبيهة بعمل الطبيعة» وهو ما سماه قوثامى «النصبة» واعتبره أحد نوعَيْ التوليد. أما أفلاطون «فذكر ذلك بأعمال فلكية وصور روحانية موضوعاتها مواد طبيعية» وذلك كله بأفعال الصور واستخدام القوى الروحانية وانبثاث قواها في الصور الساكنة الهيولانية فيكوِّن روحانية متحركة عاملة عجائب الأفعال والأعمال[2]. من المحتمل أن يرمي هذا التوليد عند أفلاطون المنحول، إلى تنزيل صور علوية في مركبات أرضية قد تكون حيوانية أو تماثيل أو توليد حيوانات مركبة غير موجودة في العالم، كما يفصل صاحب غاية الحكيم. وأياً ما كان الأمر، فإلى هذا النوع من الأعمال تعيد من غير شك عبارة «النواميس العالية» في الفلاحة. كل ذلك يفيد أن مصنف كتاب الفلاحة، فيما يخص مراجعه السحرية سواءً في الخواص أو الطلسمات أو التوليد، ينتسب وجابر بن حيان إلى مدرسة واحدة وإن اختلفت آراؤهما في هذه المسألة أو تلك، للأوَّل فيها مقام المعلِّم وللثاني محل التلميذ.

---

(١) العراقي، كتاب عيون الحقائق، ص ٣.

(٢) غاية الحكيم، ١٥٢-١٥٧.

فهرس الآيات

الأنعام	فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ	٧٦ - ٧٩	٣٨٤
الأنعام	قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ	٧٦	٢٨٨
مريم	قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا	٥٢	٤٦٣
مريم	وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا	٥٧	١٦٢
طه	وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا	١١٥	٤٥٩
طه	وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى	٦٩	٥٥٧
الحج	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ	١٧	٢٧
الحج	الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ	٤٠	٢٩
الشعراء	قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ	٢٩	٤٠٧
الروم	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ	٣٠	٣٨٤

الصافات	فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ	٨٨	٣٨٦ - ٣٨٤
ص	أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ	٥	٥٥١
غافر	أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلاَّ فِي تَبَابٍ	٣٧	٤٠٦
النجم	فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَ	١٠	٤٦٠
التحريم	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ كَفَرُوا اِمْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ	١٠	٥٥١
النازعات	فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى	٢٤	٤٠٧
البينة	وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ	٥	٣٨٤

فهرس الأعلام

فهرس الفرق

فهرس الأماكن

جريدة المراجع والمصادر

مصنفات عربية

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي (ت ٦٥٨/ ١٢٦٠)

إعتاب الكتاب، تحقيق صالح الأشتر، دمشق، ١٣٨٠/ ١٩٦١

ابن أبي أُصيبعة، أبو العباس موفق الدين أحمد (ت٦٦٨/ ١٢٧٠)

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق عامر النجار، الطبعة الأولى، دار المعارف بمصر ١٩٩٦

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت

ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن (ت ٣٢٧/ ٩٣٩)

تفسير: تفسير القرآن، تحقيق أسعد محمد الخطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧/ ١٩٩٧

ابن أبي الحديد، أبو حامد عز الدين عبد الحميد بن هبة الله (ت ٦٥٥/ ١٢٥٧)

شرح نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت

ابن أبي شيبة، أبو الحسن عثمان بن محمد (ت ٢٣٩/ ٨٥٣)

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض الطبعة الأولى، ١٤٠٩/ ١٩٨٩

ابن إياس، أبو البركات زين العابدين محمد بن أحمد الحنفي (ت ٩٣٠/ ١٤٤٨)

بدائع الزهور في وقائع الدهور، مطبعة بولاق الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١١

نزهة الأمم في العجائب والحكم، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٥

ابن بابويه، أبو جعفر محمد بن علي (ت٣٨١/ ٩٩١)

عيون أخبار الرضا، تحقيق الخرسان، النجف، ١٣٩٠/ ١٩٧٠

ابن بطوطة، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد (ت٧٧٩/ ١٣٧٧)

تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٧٧/١٩٥٨

ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف (ت٨٧٤/ ١٤٧٠)

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تقديم محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣/ ١٩٩٢

ابن تيمية، أبو العباس أحمد تقي الدين بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني (ت ١٣٢٨/٧٢٨)

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤

منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٦

ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسّان (القرن الرابع/ العاشر)

طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٥.أعادت طبعه مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥

ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧/ ١٢٠١)

زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣/ ٢٠٠٢

تلبيس إبليس، تحقيق احمد بن عثمان المزيد، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٣/ ٢٠٠٢

ابن حبان، أبو حاتم التميمي البستي (ت ٣٥٤/ ٩٦٥)

كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٦/ ١٩٧٦

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨/ ١٩٨٨

ابن حبيب البغدادي، أبو جعفر محمد (ت ٢٤٥/ ٨٥٩)

المحبَّر: كتاب المُحبَّر، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٦١/ ١٩٤٢

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد (ت٨٥٢/ ١٤٤٩)

در الغمامة في در الطيلسان والعذبة والعمامة، مخطوط، مكتبة الأزهر، فقه عام رقم ٥٣٢٥٧

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦/ ١٠٦٤)

الفصل: كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٣٩٥/ ١٩٧٥

ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي (ت ٣٦٢/ ٩٧٣ تقريباً)

صورة الأرض، تحقيق دي خويه، مطبع بريل بمدينة ليدن، ١٨٧٣. وأعادت نشره دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٩٢

المسالك والممالك، تحقيق دي خويه، مطبع بريل بمدينة ليدن، ١٨٧٣

ابن خرداذبه، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله (ت أواخر القرن الثالث/ التاسع)

المسالك والممالك، تحقيق دي خويه، مطبعة بريل، ١٨٨٩

ابن خلدون، عبد الرحمن المغربي (ت ٨٠٨/ ١٤٠٦)

تاريخ: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن

عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق خليل شحادة وسهيل زكّار، دار الفكر بيروت ١٤٢١/ ٢٠٠٠

المقدمة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٦١

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١/ ١٢٨٢)

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠

ابن رستة، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحق (ت النصف الأوّل من القرن الرابع/ العاشر)

الأعلاق النفيسة، تحقيق دي خويه، مطبع بريل بمدينة ليدن، ١٨٩٣

ابن زولاق، الحسن بن ابراهيم الليثي (ت ٣٨٧/ ٩٩٧)

فضائل مصر وأخبارها وخواصها، تحقيق علي محمد عمر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠/ ٨٩٢)

الطبقات الكبرى، تحقيق محمد علي عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢١/ ٢٠٠١

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك (ت ٦٨٥/ ١٢٨٥)

كتاب الجغرافيا، بيروت، ١٩٧٠

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين (ت ٤٢٧/ ١٠٣٧)

كتاب **في النفس** على سنة الاختصار ومقتضى طريقة المنطقيين، تحقيق ادورد فنديك، مطبعة المعارف مصر، ١٣٢٥/ ١٩٠٧

ابن شداد، عز الدين محمد بن علي بن إبراهيم (ت ٦٨٤/ ١٢٨٥)

الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، تحقيق يحيى عبارة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٩١

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك (ت ٥٨١/ ١١٨٥-١١٨٦)

رسالة حي بن يقظان، تحقيق Léon Gauthier، الجزائر، ١٩٠٠

ابن عبد الحَكَم، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث (ت٢١٤/ ٨٢٩)

فُتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم عامر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٩

ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس يوحنا بن أهرون (ت ٦٨٥/ ١٢٨٦)

تاريخ مختصر الدول، تحقيق أنطوان صالحاني، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٨، أعادت نشره دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٤٠٣/ ١٩٨٣ و١٤١٥/ ١٩٩٤

ابن العديم، أبو القاسم كمال الدين عمر بن أحمد (ت ٦٦٠/ ١٢٦٢)

بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨

ابن عربي، محيى الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠)

الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى وإبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السفر الثاني، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥

الرسالة الوجودية، تحقيق عاصم كيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح شهاب الدين عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الدمشقي (ت ١٠٨٩/ ١٦٧٩)

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ١٤١٢/ ١٩٩١.

ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله (ت ٧٤٩/ ١٣٤٨)

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣

ابن الفقيه، أحمد بن محمد بن إسحاق المعروف بابن الفقيه الهمداني (ت ٣٤٠؟/ ٩٥١)

مختصر كتاب البلدان، تحقيق دي خويه، مطابع بريل، ١٨٨٥

نصوص لم تحقق من كتاب أخبار البلدان، دراسة وتحقيق ضيف الله الزهراني ومريزن سعيد عسيري، منشورات جامعة أم القرى، مكة، ١٤١٧/١٩٩٧

ابن قدامة الحنبلي، موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد (ت٦٢٠/ ١٢٢٣)

المغني (في الفقه الحنبلي)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، من غير تاريخ

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦/ ٨٨٩)

تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣/ ١٩٧٣

كتاب المعارف، تحقيق Ferdinand Wüstenfeld، غوتنجن ١٨٥٠

ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤/ ١٣٧٣)

تفسير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرين، مؤسسة قرطبة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢١/ ٢٠٠٠

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٤/ ٨١٩)

كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٤٣/ ١٩٢٤

ابن المرتضى، أبو الحسن أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠/ ١٤٣٧)

طبقات المعتزلة، تحقيق ونشر ديفالد فيلزتر، بيروت-فيزبادن، ١٣٨٠/ ١٩٦١

ابن مسكويه، أبو علي احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (ت ٤٢١/ ١٠٣٠)

الحكمة الخالدة. جاويدان خرد، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٢

ابن المعتز، أبو العباس عبد الله (ت ٢٩٦/ ٩٠٨)

طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار احمد فرّاج، دار المعارف القاهرة، ١٩٧٦

ابن هشام، محمد بن عبد الملك (ت ٢١٣/ ٨٢٨ أو ٢١٨/ ٨٣٣)

سيرة: سيرة رسول الله، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت، ١٩٧٥

ابن وحشية الكلداني أبو بكر أحمد بن علي (أوائل القرن الرابع/ العاشر)

الفلاحة النبطية. الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية أبو [هكذا] بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني، تحقيق توفيق فهد، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ثلاثة أجزاء، دمشق، ١٩٩٣- ١٩٩٨

شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام، المنسوب لابن وحشية، نشره إياد خالد الطباع في نهاية كتابه منهج تحقيق المخطوطات، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣. وهي طبعة تصوِّر إحدى مخطوطات الكتاب، مخطوطة محفوظة في إحدى مكتبات طهران. وكان Joseph von Hammer-Purgstall قد نشر الكتاب عام ١٨٠٦ (London,W.Bulmer) عن مخطوطة مختلفة. وأعادت نشره دار الجمل بتحقيق جمال جمعة، بيروت، ٢٠١٠.

ابن الوردي، أبو حفص عمر بن مظفر بن عمر بن محمد بن أبي الفوارس (ت ٧٤٩/ ١٣٤٩)

تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية - لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧/ ١٩٩٦

أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان بن أحمد الليثي الإسماعيلي (ت ٣٢٢/ ٩٣٤)

أعلام النبوة. الرد على الملحد أبي بكر الرازي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣

أبو حنيفة الدينوري أحمد بن داود (ت٢٨٢/ ٨٩٥)

الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٠

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (ت بعد ٤٠٠/ ١٠١٠)

الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٢

المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٤٧/١٩٢٩

أبو عُبيد الهروي، القاسم بن سلاَّم بن عبد الله (ت ٢٢٤/ ٨٣٩)

غريب الحديث، تحقيق محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٨٤/ ١٩٦٤

أبو عبيد الله البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد (ت ٤٨٧/ ١٠٩٤)

المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٢

أبو عمر الكندي، محمد بن يوسف بن يعقوب (ت بعد ٣٥٥/٩٦٦)

فضائل مصر المحروسة، تحقيق علي محمد عمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.

أبو الفدا، الملك المؤيد عماد الدين بن إسماعيل (ت ٧٣٢/ ١٣٣٢)

المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية بمصر.

أبو قُرَّة، تيودورس أسقف حران الملكي (ت بعد ٢١٥/ ٨٣٠)

ميمر في وجود الخالق والدين الصحيح، تحقيق لويس شيخو، بيروت ١٩١٢

أبو معشر البلخي، جعفر بن محمد بن عمر (ت ٢٧٢/ ٨٨٥)

كتاب المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم، نشر فؤاد سزكين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت، فرانكفورت ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت ٣٠٧/ ٩٢٠)

المسند، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤/١٩٨٤

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي الحنفي (ت١٨٣/ ٧٩٩)

كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩/١٩٧٩

أثولوجيا أرسطاطاليس وهو القول على الربوبية.

ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، تحقيق فريدرخ ديتريصي، الطبعة الأولى، برلين ١٨٨٣

إحسان عباس

ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٣

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥)

الرد على الجهمية والزنادقة المنسوب لأحمد بن حنبل، تحقيق صبري سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٢

أحمد بن يوسف بن إبراهيم (ت ٢٩٩ / ٩١٢)

تفسير كتاب الثمرة، مخطوط الاسكوريال، مدريد، مجموعة الغزيري رقم ٩٦٩

أخبار الصين والهند لسليمان التاجر وأبي زيد حسن السيرافي (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، تحقيق يوسف الشاروني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠

إخوان الصفا وخلان الوفا (القرن الرابع/ العاشر)

رسائل إخوان الصفا، الجزء الأول، طبعة هندية، ١٣٠٥. الجزء الثاني والثالث والرابع، دار صادر، بيروت، ١٣٧٦/ ١٩٥٣

الإسكندر الأفرودويسي (القرن الميلادي الثاني)

مقالة في العناية، تخريج وترجمة مع مدخل باللغة الفرنسية Thillet Pierre, Paris, Verdier, 2003

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٣٣٠/ ٩٤٢)

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٠

الاصطخري، أبو إسحق إبراهيم بن محمد (النصف الأوَّل من القرن الرابع/ العاشر)

مسالك الممالك، تحقيق دي خويه، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٢٧

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد (ت ٩٦٧/٣٥٦)

كتاب الأغاني، الجزء الثالث، طبعة وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣

الأصفهاني حمزة بن الحسن، أبو عبد الله (ت ٣٦٠/ ٩٧٠ تقريباً)

تاريخ: كتاب تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، تحقيق J.M.E Gottwald مدينة ليبزيغ، ١٨٤٤

الأعسم، عبد الأمير

تاريخ ابن الريوندي الملحد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٥/ ١٩٧٥

إنجيل برنابا، ترجمة الدكتور خليل سعادة، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٠٨.

الأنصاري، محمد جابر

التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق في آثار ابن سعيد المغربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٢

باقر، طه

مقدمة في أدب العراق القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٣٩٦/ ١٩٧٦

البتاني، أبو عبد الله محمد بن سنان بن جابر الحراني (ت ٣١٧/ ٩٢٩)

الزيج الصابئ، تحقيق كرلو نالينو، روما، ١٨٩٩

بدوي، عبد الرحمن

الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧

أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثالثة ١٤٠٢/ ١٩٨٢

أرسطو عند العرب، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.

«**أوروسيوس**. تاريخ العالم»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٢.

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، ١٤٠٣/ ١٩٨٢

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت ٢٥٦/ ٨٦٩)

صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢

بروكلمان، كارل

تاريخ الأدب العربي، ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة.

البشاري المقدسي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (ت٣٨٠/ ٩٩٠)

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي خويه، مطبع بريل، ليدن، ١٨٧٧ وطبعة ثانية للناشر نفسه ١٩٠٦

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت٤٢٩/ ١٠٣٧)

الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ١٤١٦/ ١٩٩٥

أصول الدين، طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية، استانبول، مطبعة الدولة، ١٣٤٦/١٩٢٨

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت ٥١٦/ ١١٢٢)

تفسير: معالم التنزيل، تحقيق محمد بن عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة الرياض، الطبعة الرابعة،١٤١٧/ ١٩٩٧

البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي (ت ٢٧٩/ ٨٩٢)

كتاب فتوح البلدان، شركة طبع الكتب العربية، القاهرة، ١٣١٩/ ١٩٠١

بلينوس الحكيم (أو بلنياس) (Apollonios de Tyane) (القرن الميلادي الأوّل)

سر الخليقة وصنعة الطبيعة. كتاب العلل [المنسوب لـ] بلينوس الحكيم. تحقيق أورسولا فايسر، معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ١٩٧٩. وقد نشرت أورسولا فايسر دراسة وتحليل لهذا الكتاب بالألمانية.

رسالة بليناس الحكيم، مخطوط من ٩١ ورقة، مكتبة الأسكوريال، مدريد، مجموعة الغزيري (CASIRI) ٩١٦. ومجموعة دورنبورغ ٩٢١

بلوهر وبوذاسف

تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت ٤٤٠/١٠٤٨)

رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، تحقيق بول كراوس، باريس، ١٩٣٦

القانون المسعودي، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن- الهند ١٣٧٣/١٩٥٤

في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن-الهند، ١٣٧٧/١٩٥٨

الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق أدوار ساخاو، ليبزيغ، ١٨٧٨

توحيد المفضّل

توحيد المفضل، تحقيق كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤. ويُسمّى أيضاً **كتاب فكُرْ!** وهو الكتاب المعروف أيضاً تحت عنوان «**كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**» المنسوب للجاحظ. وكان قد نشره الطباخ في حلب عام ١٣٤٦/١٩٢٨ وأعادت نشره دار الندوة الإسلامية، بيروت ١٩٨٧-١٩٨٨

الثعالبي، أبو إسحق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت٤٢٧/ ١٠٣٦).

قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، الطبعة الثالثة، القاهرة، البابي الحلبي، ١٣٧٠/١٩٥١

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك محمد بن إسماعيل (ت ٤٢٩/١٠٣٨)

غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، تحقيق زوتنبرغ، باريس، ١٩٠٠

الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق (ت١٦١/ ٧٧٧)

تفسير القرآن، تحقيق امتياز علي قرشي، رامبور، الهند، ١٣٨٥/ ١٩٦٥

جابر بن حيان، أبو موسى (أو أبو عبد الله) الكوفي المعروف بالصوفي (القرن الثالث الهجري؟)

مختار رسائل جابر بن حيان، عني بتصحيحها ونشرها بول كراوس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٥٤/ ١٩٣٥ أعادت طبعه مكتبة المثنى ببغداد

كتاب الخواص، مخطوط محفوظ في مكتبة جامعة الرياض (ف ٣/ ٥٦٨ رقم ٢٧٩٧).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥/ ٨٦٩)

الحيوان: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٣٥٦/ ١٩٣٨

البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٤١٨/ ١٩٩٨

الرد على النصارى، تحقيق فنكل، القاهرة ١٩٢٦

التربيع والتدوير، تحقيق شارل بلات، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، دمشق، ١٩٥٥.

في الأخبار وكيف تصح، فقرات احتفظ بها نشوان الحميري في الحور العين ونشرها مع ترجمة إلى الفرنسية شارل بلات (راجع القسم الأجنبي: Pellat, Charles)

الدلائل والاعتبار: كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير المنسوب للجاحظ، تحقيق الطباخ، حلب، ١٣٤٦/ ١٩٢٨

رسائل الجاحظ، الجزء الأوَّل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٣٨٤/ ١٩٦٤

الجبوري، يحيى

محمد بن عبد الملك الزيات، دار البشير، عمان، ٢٠٠٢

الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠/ ٩٨٠)

أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٤١٥/ ١٩٩٤

الجوبري الدمشقي عبد الرحمن بن عمر بن أبي بكر (النصف الأوَّل من القرن السابع/ الثالث عشر)

كتاب المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار في علم الدكيات والحيل، مخطوط في جامعة الأزهر، حرف ورمل وأبراج رقم ٧٢٥٤.

حنين بن إسحق (ت ٢٦٠/ ٨٧٣)

آداب الفلاسفة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، معهد المخطوطات العربية، الكويت ١٩٨٥

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣/ ١٠٧١)

تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧

الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠/ ٧٨٦)

كتاب العين، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣

الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد (ت ٢٨٠/ ٨٩٣)

الرد على الجهمية، تحقيق بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري الصوفي المعروف بشيخ الربوة (ت٧٢٧/ ١٣٢٧)

نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، تحقيق مَهرَن، بطر[سـ]بورغ ١٨٦٥/ ١٢٨١

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨/ ١٣٤٨)

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق محمد عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧/ ١٩٨٧

الرازي (الطبيب)، أبو بكر محمد بن زكريا (ت العقد الثاني من القرن الرابع/ العاشر)

رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، جمع وتحقيق بول كراوس، القاهرة ١٩٣٩ (أعادت نشرها بالتصوير مع إغفال اسم كراوس «لجنة إحياء التراث العربي» في دار الآفاق الجديدة) دار الآفاق الجديدة، بيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٢/ ١٩٨٢

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن علي (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩)

تفسير: مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١/ ١٩٨١

تفسير: مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٢٠/ ١٩٩٩

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨/ ١١٤٣)

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الثالثة، ١٩٨٧/ ١٤٠٧

الزوقنيني، الراهب (القرن الثاني/ الثامن)

تاريخ الزوقنيني المنحول لديونيسيوس التلمحري، ترجمة بطرس متى قاشا، المكتبة البوليسية، بيروت ٢٠٠٦. أنظر في القسم الأجنبي: Denys de Tell-Mahré

السِجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر (ت أواخر القرن الرابع/ العاشر)

صوان الحكمة وثلاث رسائل، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران ١٩٧٤

سر الأسرار المنحول لأرسطاطاليس، تقديم سامي الأعور، دار العلوم العربية، بيروت، ١٤١٥/ ١٩٩٥

السر المكتوم في أسرار النجوم، المنسوب لفخر الدين الرازي، المطبعة الحجرية بالقاهرة، من غير تاريخ.

السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد أحمد بن إبراهيم (ت ٣٧٥/ ٩٨٥)

تفسير: بحر العلوم، تحقيق الشيخ علي محمد معوَّض وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣/ ١٩٩٣

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين (ت٩١١/ ١٥٠٥)

في تأويل الحديث (من عرف نفسه عرف ربَّه)، مخطوط في معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو، (رقم/ ١٧٩٧ / txt, fol.11v-15v)

حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الأوَّل، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٣٨٧/ ١٩٦٧

طي اللسان عن ذم الطيلسان، في مجموعة رسائل عشرة للسيوطي، طبعة حجرية، لاهور

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت٢٠٤ / ٨٢٠)

كتاب الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣

الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود (ت بعد ٦٨٧/ ١٢٨٨)

نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، الجزء الأوَّل، تحقيق السيد خورشيد أحمد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن-الهند، ١٣٩٦/ ١٩٧٦

الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨/ ١١٥٣)

الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٥

صائغ، سليمان القس

تاريخ الموصل، الجزء الأوَّل، المطبعة السلفية، مصر، ١٣٤٢/ ١٩٢٣

صاعد الأندلسي، القاضي أبو القاسم بن أحمد بن صاعد (ت٤٦٢/ ١٠٧٠)

طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩١٢

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠/ ٩٧١)

تفسير: التفسير الكبير (المنسوب للطبراني)، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٨

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠/ ٩٢٣)

تفسير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠.

تاريخ: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي خويه، دار بريل، ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١

الطرابلسي، بوراوي

نشأة علم الفلاحة العربي، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد الفهري (ت ٥٢٠/ ١١٢٦)

سراج الملوك، طبعة بولاق، مصر، ١٢٨٩/ ١٨٧٢

القاضي عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد الهمداني الأسدآبادي (ت ٤١٥ / ١٠٢٤)

المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية) والجزء الخامس عشر (التنبؤات والمعجزات)، تحقيق محمود محمد قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة-الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠-١٩٦٥.

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣/ ١٩٧٤

تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت، ١٣٨٦/ ١٩٦٦

العراقي، أبو القاسم أحمد بن محمد (ت؟)

كتاب عيون الحقائق وإيضاح الطرائق وكشف الدك وإيضاح الشك في علم النواميس والمخاريق الكبرى والدخن والتعافين والنارنجيات والخواص المجربات، المطبعة الأمينية، القاهرة ١٣٢٤

عطارد الحاسب المنجم البغدادي (ت٢٠٦/ ٨٢١)

الأسرار السماوية، مخطوط، مكتبة الاسكوريال مجموعة الغزيري رقم ٩٣٩

عمارة بن وثيمة أبو رفاعة بن موسى بن الفرات (ت ٢٨٩/ ٩٠٢)

كتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء، نشره مع دراسة بالفرنسية رئيف جورج خوري، فيزبادن، ١٩٧٨ (راجع القسم الأجنبي: Khoury, R.G)

غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم (المعروف بـ Picatrix) المنسوب لأبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (منتصف القرن الرابع/ العاشر)، تحقيق هلموت ريتر، ليبزيغ، ١٩٣٣

الغزالي، أبو حامد محمد (ت٥٠٥/ ١١١١)

المنقذ من الضلال، نشرة اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩ مع ترجمة إلى الفرنسية لفريد جبر

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩/ ٩٥٠)

آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق Dieterici، مطبع بريل، ليدن، ١٨٩٥

كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧/ ١٤١٥)

تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، من غير تاريخ.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١/١٢٧٣)

الجامع: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧/٢٠٠٦

القرماني أبو العباس أحمد بن يوسف الدمشقي (ت ١٠١٩/ ١٦١١)

أخبار الدول وآثار الأُول، طبعة حجرية، بغداد ١٢٨٢

القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت٦٨٢/ ١٢٨٣)

عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، دار المعارف، سوسة - تونس ١٩٦١

القفطي (أو ابن القفطي)، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ١٢٤٨/٦٤٦)

تاريخ الحكماء، تحقيق ليبرت، ليبزيغ، ١٩٠٣/ ١٣٢٠

تاريخ الحكماء: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٢٦

الكرماني، أبو القاسم برهان الدين محمود بن حمزة (آخر القرن الهجري الخامس)

تفسير: غرائب التفاسير وعجائب التأويل، دار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة ومؤسسة علوم القرآن ببيروت.

الكسائي، محمد بن عبد الله (أواخر القرن الرابع/ العاشر)

قصص الأنبياء، تحقيق إسحق أَيْزنبرغ، ليدن، ١٩٢٢

كليلة ودمنة

ترجمة عبد الله بن المقفع، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٠٥

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت ٢٥٢/ ٨٦٦ تقريباً)

رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وإخراج مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٩/ ١٩٥٠

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)

الحاوي الكبير (في طبقات الشافعية)، دار الفكر، بيروت، من غير تاريخ

تفسير: النكت والعيون (التفسير المسمى)، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

المباركبوري، القاضي أبو المعالي أطهر «مؤرخ الهند الإسلامي»

العقد الثمين في فتح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٩/١٩٧٩

المبشر بن فاتك، أبو الوفاء (القرن الخامس/الحادي عشر)

مختار الحِكم ومحاسن الكَلِم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي (ت٣٣٣/ ٩٤٤)

كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر-بيروت ومكتبة الإرشاد-اسطنبول، ١٤٢٢/٢٠٠١

مجاهد بن جبر المكي أبو الحجاج (ت ١٠٤/ ٧٢٢)

تفسير مجاهد، تحقيق عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، دار المنشورات العلمية، بيروت، ١٩٧٧

محبوب المنبجي، أغابيوس بن قسطنطين (ت ٣٣٠/ ٩٤١)

كتاب العنوان، أنظر Agapius de Menbidj

كتاب العنوان، تحقيق لويس شيخو، بيروت ١٩٠٧

محمد بن الليث، أبو الربيع (أواخر القرن الثاني/ الثامن)

رسالة أبي الربيع محمد بن الليث التي كتبها للرشيد إلى **قسطنطين ملك الروم**. نشرها أحمد فريد رفاعي في كتابه عصر المأمون، المجلَّد الثاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٦/ ١٩٢٧

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦/ ٩٥٧)

مروج: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت، الطبعة الخامسة ١٣٩٣/ ١٩٧٣

التنبيه: التنبيه والإشراف، تحقيق دي خويه، ليدن، ١٨٩٣

أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، تحقيق عبد الله الصاوي، نشره عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥٧/ ١٩٣٨.

مُسلم بن الحجاج (ت ٢٦١/ ٨٧٥)

صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٣٧٤/ ١٩٥٥

مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي (ت١٥٠/ ٧٦٧)

تفسير: تفسيرمقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣

المقدسي مطهَّر بن طاهر (منتصف القرن الرابع / العاشر)

البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هيوارت، باريس١٨٩٩

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت ٨٤٥/ ١٤٤٢)

المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٨

موسى بن ميمون بن عبيد الله، أبو عمران القرطبي (ت٦٠٣/ ١٢٠٥)

دلالة الحائرين (بالحرف العربي)، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٢

مير علم، يحيى والطيان، محمد حسان ومراياتي، محمد

شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام، (بحث أُعِدَّ عن الكتاب المذكور للندوة العالمية الثامنة لتاريخ العلوم عند العرب)، إصدار مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، ٢٠٠٤

الناشئ الأكبر أبو العباس عبد الله بن محمد (ت ٢٩٣/٩٠٦)

مسائل الإمامة وهو الكتاب الأوّل من كتاب فيه أصول النحل التي اختلف أهل الصلاة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق ونشر يوسف فان إس، بيروت ١٩٧١

النديم (أو ابن النديم) أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق (ت٣٨٠/ ٩٩٠)

الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران ١٩٧١

النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة التاسعة، دار المعارف بالقاهرة.

نشوان الحميري بن سعيد بن سعد بن أبي حمير (ت ٥٧٣/١١٧٧)

الحور العين، بيروت، ١٩٧٥

ملوك حمير وأقيال اليمن، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٨

نقائض جرير والفرزدق برواية ابن حبيب عن أبي عبيدة،

تحقيق بيفان، ليدن، ١٩٠٥

نلينو، كرلو

علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، ملخص المحاضرات التي ألقاها في الجامعة المصرية. نسخة مصورة عن طبعة روما سنة ١٩١١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

العامري النيسابوري أبو الحسن (ت ٣٨١/٩٩٢)

كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/١٩٨٨

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم (ت ٧٣٣/ ١٣٣٣)

نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قمحة وآخرين، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤/١٤٢٤

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (ت بعد ٣٤٤/ ٩٥٥)

الإكليل، تحقيق أوسكار لوفغرن، أوبسالا، ١٩٥٤

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (ت ٤٦٨/١٠٧٦)

أسباب نزول القرآن، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١/١٩٩١

الواقدي، محمد بن عمر (ت٢٠٧/ ٨٢٢)

تاريخ فتوح الجزيرة والخابور وديار بكر والعراق، تحقيق عبد العزيز عياض حرفوش، دار البشائر، دمشق، ١٤١٧/١٩٩٦

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت ٢٨٤/ ٨٩٧)

تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت

ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين بن عبد الله الرومي (ت٦٢٦/ ١٢٢٨)

معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧-١٩٧٧

معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣

مراجع غير عربية

Abu Ma'sar.

The abbreviation of the Introduction to astrology, together with the medieval Latin translation of Adelard of Bath, edited and translated by Charles Burnett, Keiji Yamamoto and Michio Yano, E. J. Brill. 1994

The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions). Abū Ma'šar on Historical Astrology. Edited and Translated by Keiji Yamamoto and Charles Burnett. 2 vols. Leiden: Brill, 2000

Agapius de Menbidj.

Kitab al-unvan. *Histoire universelle*, éditée et traduite en français par Alexandre Vasiliev, Paris, 1900,

Allison, Martin,

Les religions de l'empereur Julien. *pratiques, croyances et politiques*. Université de Neuchâtel, 66 pages. 2002

Altmann, Alexander,

"The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism" dans ***Studies in religious Philosophy*** *and Mysticism*. London 1969, pp.1-40

Artigny, Abbé d',

"Mémoire sur les sabéens modernes vulgairement appellés (sic) les chrétiens de Saint Jean", dans ***Nouveaux mémoires*** *d'histoire de critique et de littérature*. Paris, 1756, Tome VII, pp. 121-154.

Bar Hebraei,

Chronicon syriacum, éd. Maisonneuve, Paris, 1890

Bar Koni, Theodorus

Livre des Scolies. Trad. par Robert Hespel et René Draguet, Peeters, Louvain, 1960-1983 collection : Corpus scriptorum christianorum orientalium. Voir aussi Pognon, ***Inscriptions mandaites*** *des coupes de Khouabir*. Paris. 1899

La Bible, écrits intertestamentaires.

dans la « Bibliothèque de la pléiade », Gallimard, Paris, 1987

Blois, F. de,

« The 'Sabians' (sabi'un) in pre-Islamic Arabia ». ***Acta Orientalia***. Copenhagen, 1995, volume 56, pp 39-61

Boll, Franz,

Sphaera. *Neue Griechiche Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig, 1903

Brafman, David Alan

The Arabic "De Mundo": *an edition with translation and commentary*. Ph. D. Duke University 1985.

Brandt, W.,

Elchasai *: ein Religionsstifter und sein Werk*, Philo Press Amsterdam.1971

Christopher Buck,

"The Identity of the Sabi'un: An Historical Quest", ***The Muslim World***. 74.3–4, 1984, pp. 172–186

Caiozzo, Anna,

Images du ciel d'orient *au Moyen Âge*. Presse de l'université de Paris-Sorbonne, Paris 2003

Callisthène Pseudo.

Le roman d'Alexandre, traduit et commenté par Gilles BOUNOURE et Blandine SERRET, 2ème édition, Paris, Les belles lettres, 2001.

Chokr, Melhem.
Zandaqa et Zindiqs *en Islam au second siècle de l'Hégire*. Institut français de Damas, 1993
Chuvin, Pierre.
Chronique des derniers païens. Les belles lettres, 3ème édition, Paris 2009
Chwolsohn, Daniel,
Die Ssabier: *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 vol., St Petersburg, 1856.
(a été réédité à Londres par Oriental Press, 1965)
Corbin, Henri.
Histoire de la philosophie islamique. Gallimard, Paris, 1986
Cullmann, Oscar.
Le problème littéraire *et historique du roman pseudo-clémentin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*. Paris, 1930
Cumont, Franz.
Les religions orientales *dans le paganisme romain*. Librairie Leroux, Paris, 1929
Daniélou, Jean.
Théologie du judéo-christianisme. Desclée/Cerf, Paris, 2ème édition, 1971.
de Goeje, Michael Jan.
Actes : « Mémoire posthume de M.Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens ». **Actes du sixième congrès** *international des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*. E. J. Brill, Leide, 1885. II, pp. 281-366
Denys de Tell-Mhré (pesudo).
Chronique (syriaque), traduction française de J.B. Chabot, paris, 1895
Diodore de Sicile
Bibliothèque historique *de Diodore de Sicile*, t. 1. Paris, Traduction de Ferd Hoeffer. Hachette, 1865 (traduction française). Le texte grec a été édité à Leipzig. *Diodori bibliotheca historica*, 2ème édition, 1890, T.1, livre 2.
Dorotheus of Sidon.
Carmen *Astrologicum*. Astrology Center of America, 2005
Drijvers, H.J.W.,
« Quq and the Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D.". **Numen**, Vol. 14, 1967, pp. 104-129.
Drower, E.S.,
The mandaens *of Iraq and Iran : their Cults, Customs, Magic Legends, and Folklore*. Oxford, Clarendon Press,1937
Écrits Apocryphes chrétiens,
Edition publiée sous la directon de Geoltrain, Pierre et Bovon, François. « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, Paris 1997, 2 tomes.
El Faïz, Mohammed.
L'agronomie de la Mésopotamie antique *: analyse du "Livre de l'agriculture nabatéenne" de Qû âmä*. E.J. Brill, Leiden, 1995
E.I *: Encyclopédie de l'islam*, 1ère et 2ème édition, Leyde, 1913 et 1960
Fahd, T.,
« une incursion yéménite en Babylonie citée dans *l'Agriculture nabatéenne* », dans **l'Agriculture nabatéenne**, Damas, Institut français de Damas, 1995, Tome 3, pp.160-168

" Ibn Wahshiyya". dans *E.I²* (*Encyclopédie de l'islam*). 2ème édition. Paris-Leyde. 1960. T.3, p.988.
Ferrand, G.
« Zutt » dans ***E.I²***. IV. 1305-1306
Festugière, A. J.,
La révalation d'Hermès *trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres. 2006
Février, J.G.,
La religion des palmyriens. Paris. Vrin. 1931
Frank, T.Z.,
Al-Kindi's Book of Definitions: *its Place in Arabic Definition literature.* Yale University, 1975
Friedman, Yaron et Frieman, Yaron,
"Al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibi: A Historical Biography of the Founder of the Nusayri- 'Alawite Sect". ***Studia Islamica***, Paris. No. 93 (2001), pp. 91-112
Goppelt, L.
Les origines de l'église. *Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles.* Traduit de l'allemand par L. Jospin, Payot. Paris, 1961.
Green, T. M.,
The City of the Moon God. Religious traditions of Harran. E. J. Brill, Leiden. 1992. 240 pages.
Grignaschi, Mario,
"Les Rasa'il 'Aristalalisa ila-l-iskandar de Salim Abu- l-'Ala et l'activite culturelle à à l'époque Omayyade »." *Bulletin d'études orientales* (***BEO***). Tome XIX - 1965-1966, Damas. pp.7-83.
« Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-'Alâ' », ***Le Muséon***. 80, Louvain, 1954
« La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse », dans ***Arabic Sciences and Philosophy*** (1993), V.3. N .2. pp. 205-234.
Gündüz, Sinasi,
The Knowledge of Life. *The origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and the Harranians.* Journal of Semitic Studies Supplement 3., Oxford University Press, 1994. ٢٥٦ pages
Gutschmid, Alfred von
"Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister" dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (***ZDMG***). T.15. pp.1-110. Leipzig, 1861
Hadot, I.,
« Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen ? » dans ***The International Journal of the Platonic Tradition*** *1 2007. 42-107.* Brill, 2007.
Hämeen-Antilla, Jaakko
The last Pagans of Iraq. *Ibn Wahshiyya and his Nabatean Agriculture.* Brill. Leiden-Boston, 2006
Henrichs, Albert et Koenen, Ludwig
Ein griechischer Mani-Codex. Bonn, 1970. Cologne Mani Codex (***CMC***)
Hériché-Pradeau, Sandrine.

« Les Brahmanes dans le Roman d'Alexandre : Le fleuve de la légende » dans ***En quête d'utopies***. Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005

Hjärpe. Jan.

***Analyse : Analyse critique** des traditions arabes sur les sabéens harraniens.* Thèse dactylographiée en 187 pages, Upsala. 1972

***Histoire merveilleuse du roi Alexandre** maître du monde.*

Traduit du grec par Corinne Jouanno. Paris, Anacharsis. 2003.

Jamblique.

Les mystères d'Egypte. (édition bilingue). texte établi et traduit par Edouard des Places. Paris. les belles lettres. 2003

"traité de l'âme". traduction de Festugière. dans Festugière. ***La Révélation d'Hermès** trismégiste.* III. appendice I. pp177-264 notamment p.237.

Julien. Empereur

« sur le roi soleil » dans ***œuvres complètes.*** traduction par Eugène Talbot. Plon. Paris. 1863. pp. 111-137

« Défense du paganisme » dans ***œuvres complètes***, traduction par R.Tourlet, Paris. 1821. Tome 3. pp. 1-79.

Jullien. Christelle et Jullien. Florence

***Les Actes de Mar Mari** : l'apôtre de la Mésopotamie*, Brepols, 2001

Khoury. R.G..

***Les légendes prophétiques** dans l'islam depuis le 1er siècle jusqu'au 3ème siècle de l'hégire, d'après le manuscrit d'Abû Rifâ'a Umâra b. Watîma b. Mû sâ b. al-Furât al-Fârisî al-Fasawî, Kitâb bad' al-halq* **wa qisas al-anbiyâ,** Otto Harrassowitz, Wiesbaden. 1978.

Kraus. P.,

***Contribution :** Jabir ibn hayyan, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, éd. Les Belles Lettres. Paris.

Lawrence. Bruce B..

Shahrastani on the Indian Religions. The Hague-Mouton, Paris. 1976

Lenorman. François.

Histoire ancienne de l'orient. tome quatrième, Paris 1855

Lidzbarski. Mark.

***Das Johannesbuch** der Mänder.* II, Giessen. 1915

Liénard. Edmond

« Collatio Alexandri et Dindimi ». dans ***Revue belge de philologie** et **d'histoire.*** Tome 15. fasc. 3-4, 1936. pp. 819-838.

Lods. Adolphe.

***histoire de la littérature hébraïque** et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'Etat juif (135 après J.-C.).* Payot. 1950

Lucien de Samosate.

« sur la déesse syrienne » dans ***œuvres complètes.*** traduction par Eugène Talbot. Hachette, Paris. 1912. pp.442-460

Luttikhuizen. Gerard P..

***The Revelation of Elchasai.** Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists.* Mohr Kurier. Tübingen 1985.

Madelung. W..

« Abu isa al-Warraq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer ». in ***Studien** zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*. éd.J.Brill. Leiden. 1981. pp. 210-224

Mahé, Jean-Pierre.

Hermès en Haute-Égypte. 2 tomes. Les Presses de l'Université Laval. Québec 1978-82

Mani. Vie de

d'après le codex manichéen de Cologne, 94-99. dans « Livre de la révélation d'Elkasaï », ***Ecrits apocryphes chrétiens.*** T.I. bibliothèque de la pléiade. Gallimard. Paris. 1997, pp. 870-872

Margoliouth. D.S..

« Harraniens », ***Encyclopaedia of Religion** and ethics*. VI. ed. T.& T. Clark. Edinburgh-New York, 1913. pp. 519-520

Maroth. Miklos.

"The Correspondence between Aristotle and Alexander the Great. An Anonymous Greek Novel in Letters in Arabic Translation" dans ***Acta Antiqua***, Volume 45. N. 2-3, Budapest, 2005

Massignon. L..

Inventaire : « Inventaire de la littérature hermétique arabe » dans Festugière, ***La révélation d'Hermès** trismégiste*, Les Belles Lettres. Paris. dernière édition, 2006. pp.384-400. 438-439

Michel le syrien.

Chronique, édition J.B. Chabot. Tome IV (texte syriaque), Paris. 1910

Millàs. J.M..

« Abu Ma'shar al-Balkhi », ***E.I.***[2]

Mimouni. S.C.,

***Le judéo-christianisme** dans tous ses états*, Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998. Cerf. Paris. 2001.

Le judéo-christianisme ancien. Cerf. 1998.

Aspects du judéo-christianisme, Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964. PUF. 1965.

Nock A .D. et Festugière, A.J.

Corpus hermeticum. 4 v., Paris. Les belles lettres. 1964-1954

Nöldeke. Theodor

« Noch Einiges über die « Nabatäische Landwirthschaft ». dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (***ZDMG***). T.29. pp.445-455. Leipzig. 1875.

Pedersen, J..

« The Sabians ». ***A Volume of Oriental Studies** Presented to Edward G. Browne*. Ed. Arnold and Nicholson. Cambridge. 1922. pp.383-391

Pellat. Charles.

« les nations civilisées et les croyances religieuses », ***Journal Asiatique.*** t.255. 1967. texte arabe 91-105. traduction française 65-90.

***Le milieu basrien** et la formation de Gahiz*. Paris. 1953

Philostrate

***Apollonius de Tyane.** sa vie. ses voyages. ses prodiges.*

traduit du grec par A.Chassang. 2ème édition. Paris. 1862, Librairie académique. Didier et C°

Pingree. David.

The Thousands of Abu Ma'shar. The Warburg Institute University of London. 1968
Places. Edouard des.
« La religion de jamblique ». dans *Etudes platoniciennes*. 1929-1979. J.Brill. Leiden. 1981. pp.69-95
Places. Edouard des.
Etudes platoniciennes 1929-1979. Leiden. E.J.Brill. 1981.
Pognon. Henri.
Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir. Paris. 1899
Porphyre.
"traité sur le précepte connais-toi toi-même". fragments traduits en français par Eugène Lévêque et publiés en appendice dans Plotin. *les Ennéades*. T.II. Hachette. Paris 1859. pp. 615-618.
Pritz. R..
Nazarene Jewish Christianity. From the End of the N.T period until its Disappearance in the Fourth Century.
Jerusalem. The Magness Press-E.J.Brill. 1988
Roman pseudo-clémentin.
dans *Ecrits apocryphes chrétiens*. tome 2. « Bibliothèque de la Pléiade ». Gallimard. Paris. 2005. pp1175-2003
Rosenthal. F..
« The Prophecies of Bâbâ the Harrânien » in *A Locust's Leg : Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*. London. 1962. pp.220-232.
Rothstein. J.W..
Chronographo arabe anonymo. Bonn. 1877. 55 pages
Ruska. J..
Tabula Smaragdina. Heidelberg.1926.

Saffrey. H.D..
Le néoplatonisme après Plotin. V.II. Librairie philosophique J.Vrin. Paris. 2000
Savage-Smith. Emilie.
Magic and Divination in Early Islam. Aldershot, Ashgate. coll. « The Formation of the Classical Islamic World ». 42. 2004.
Scott. Walter et Stewart Ferguson, Alexander
Hermetica. The Clarendon Press. Indiana 1924-1936.
Sezgin. Fuat
G.D.A.S.: Geschichte Des Arabischen Schrifttums: Band IV: Achimie-Chemie. Botanik-Agrikultur Bis Ca. 430 H. E.J. Brill. 1971. *Band VII. Astrologie - Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H.* E.J. Brill / 1979
Simon. Marcel et Benoit. André
Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin. PUF. 1968.
Simon. Marcel.
Les sectes juives au temps de Jésus. collection « mythes et religions ». PUF. 1960
Stern.S.M.
" Abu Isa ibn al-Munajjim's Chronography" dans *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard*

« Abu Isa ibn al-Munajjim's Chronography" dans ***Islamic Philosophy** and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*. Columbia. University of South Carolina Press, 1972. Pp. 437-466.

Stuckenbruck, Loren T.,

The Book of Giants from Quran, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997

Tardieu, Michel,

Sabiens : « Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran, ***Journal Asiatique***. 1986. T. 274, N° 1-2, pp. 1-44

Tartar, G.,

***Dialogue islamo-chrétien** sous le calife al-Ma'mun*, thèse dactylographiée. Strasbourg, 1997

Thévenot, M.,

Relation de divers voyages curieux. 4ème partie. Paris 1696.

Thomas, Joseph,

***Le mouvement baptiste** en palestine et syrie (150 av.J.C.-300 ap.J.C.)*. Duculot, Gembloux, 1935.

Tottoli, *R.*,

***Biblical Prophets** in the Qur'an and Muslim Literature*, Curzon, Richmond. 2009

Van Bladel, Kevin.

The Arabic Hermes, Oxford University Press, 2009

Van Ess, J.,

« Ein Unbekanntes Fragment des Nazzam », dans ***Der Orient** in der Forschung: Festschrift fur Otto Spies*, Wiesbaden 1967.

***Frühe mu'tazilitische** Häresiographie.Zwei Werke des Nasi al-akbar*. Beyrouth, 1971.

Weisser, Ursula

***Das Buch über das Geheimnis** der Schopfung von Pseudo-Apollonius von Tyana*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980

الفهرس